T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

POZİTİVİST VE MATERYALİST OSMANLI AYDINLARININ BASIN ARACILIĞI İLE KADIN KİMLİĞİNİ YENİDEN İNŞASI

(1908-1912)

Büşra DURMUŞ

2502160091

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Belkıs Ulusoy NALCIOĞLU

İSTANBUL - 2020

ÖZ

POZİTİVİST VE MATERYALİST OSMANLI AYDINLARININ BASIN ARACILIĞI İLE KADIN KİMLİĞİNİ YENİDEN İNŞASI (1908-1912)

Büşra DURMUŞ

Osmanlı Devleti'nin Batı ile girdiği ilişkilerin bir sonucu olarak modernleşme bağlamında yaşanan gelişmelerin Osmanlı toplumuna etkisini, kadın özelinde incelemeyi amaçlayan bu çalışma, özellikle görüşlerini Batı düşüncesinin önemli akımlarından pozitivizm ve materyalizmden yaptıkları iktibasla şekillendiren Osmanlı aydınların etkisine odaklanmıştır. Çalışmada, bahsi geçen aydınların 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanı ile 1912 sonunda Balkan Savaşlarının patlak verdiği aralıkta neşrettikleri fikir dergilerinden dördü örneklem olarak seçilmiştir. Bu tezde yorumlayıcı sosyal bilim anlayışı çerçevesinde, nitel araştırma tekniklerinden Siegfried Jäger'ın dispozitif yöntemi kullanılarak, yazılı ve görsel göstergelerinin söylem analizi gerçekleştirilmiştir. Böylece pozitivist ve materyalist dünya görüşünü destekleyen Osmanlı aydınlarının Osmanlı topluımunda kadın kimliğini zihinsel alanda yeniden inşa faaliyetlerine girişip girişmedikleri sorgulanmıştır. Araştırma neticesinde, bahsi geçen aydınların yayınladıkları dört fikir dergisinde, hem yazılı hem de görsel malzeme ile kadın dispozitifini yeniden inşa faaliyeti kabul edilebilecek yayınlar yaptıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Pozitivizm, Materyalizm, Osmanlı Aydınları, Fikir Dergileri, Kadın Dispozitifi, Yeniden İnşa.

ABSTRACT

RECONSTRUCTION OF WOMEN IDENTITY BY POSITIVIST AND MATERIALIST OTTOMAN INTELLECTUALS THROUGH PRESS ACTIVITIES (1908-1912)

This thesis aims to examine the developments in the context of modernization by centering the woman as a result of the relations of the Ottoman Empire with the West. In particular, it focused on the influence of Ottoman intellectuals who shaped their views with positivism and materialism which one of the most important movements of Western thought. Four journals were selected as samples for this study. They have been published by intellectuals who are mentioned above in the period between the declaration of the Second Constitution in 1908 with the Balkan Wars broke out at the end of 1912. In this thesis, within the framework of the interpretative understanding of social science, one of the qualitative research techniques, Siegfried Jäger's dispositive analysis method was used and discourse analysis of written and visual indicators were performed. Thus, it was questioned wheter positivist and materialist Ottoman intellectuals engaged in the reconstruction activities of women identity in the Ottoman society. As the result of the research, it has been determined that in this four journals, published by mentioned intellectuals, have been made publications that can be accepted as a reconstruction activity with both written and visual materials.

Key words: Positivism, Materialism, Ottoman Intellectuals, Journal of Thoughts, Women Dispositive, Reconstruction.

ÖNSÖZ

Bir Devlet politikası olarak Batılılaşma hareketlerinin başlamasıyla, bu hareketin genişletilmiş kodlarını toplumsal değişimin ve ilerlemenin anahtarı olarak kabul eden Osmanlı aydın zümresinin teşekkülü birbirini takib eden süreçlerde gerçekleşmiştir. Özellikle kadın kimliğinin modernleşme paradigmasının görünür yüzü olduğu kabulünden yola çıkarak bu çalışma, Batı düşünce tarihinde ortaya çıkan pozitivist ve materyalist dünya görüşünden etkilenen Osmanlı aydınlarının, kadın kimliğini şekillendirme çabalarının izini 1908 ila 1912 sonuna kadarki sürecine odaklanarak takip etti. Bu izin, dönem iletişim araçları arasında, fikri savunuyu gerçekleştirmedeki en etkilisi olan fikir dergiciliği faaliyetlerinde tespit edilebileceği aşikardı. Çalışmada kadın kimliğinin, zihinsel alandaki yeniden inşası çabalarına odaklanıldı. Elbette bu çabanın neticeleri, ayrı birçok çalışma konusuna kapı aralamıştır. Bitmek bilmeyen bir konu olarak kadın kimliği meselesinin erken dönem tartışmalarına ışık tutması ümid edilen çalışmanın, alana küçük de olsa katkısını umarız.

Diğer taraftan kadın hakkında konuşma hakkını kadının kendisinden daha fazla elinde tutan erkekleri sembolize etmeleri adına çalışmada adı geçen Batıcı aydınları ibretle takib ettiğimizi belirtmeliyim. Bu bağlamda, kadın kimliğini herhangi bir şahıs veya politik duruşun istekleri doğrultusunda şekillendirmemeye, kendi kararları çerçevesinde varlık mücadelesini sürdürmeye azimle çabalayan bir kadın olarak, 1996 yılında başladığım üniversite serüvenimi, ideolojik bağnazlığın özgürlüğümü engellemesiyle yaşadığım zorunlu bir ayrılışın ardından, Türk akademisine faydalı olacak işler yapmak arzusuyla henüz tamamlayabilmenin hüzünlü memnuniyetini yaşadığımı ifade etmek isterim. Kadının kendi kimliğini dilediğince inşa edeceği geleceklere kavuşmanın bir temennisi olarak da kabul edilmesini istediğim bu çalışma, sathî kimlik idealizasyonunun ortaya çıkardığı arızî durumun resmini çekme çabasıdır.

Çalışmamın her safhasında maddi, manevi desteğini eksik etmeyen, engin bilgi birikiminden daima faydalandığım, Türk akademisinin kıymetli kadınlarından sevgili danışman hocam Prof. Dr. Belkıs Ulusoy NALCIOĞLU'na, başta bana sağladığı özgün ve özgür çalışma alanı, aşıladığı disiplin, moral ve ayırdığı vakitten dolayı minnet ve teşekkürlerimi sunmayı borç bilirim. 1996 senesinde üniversite sıralarında kendisiyle tanıştığım yıldan bugüne, motivasyonumu yükselten, daima desteğini hissettiğim, birikiminden faydalandığım sayın Prof. Dr. Hayati TÜFEKÇİOĞLU'na en derin saygı ve şükranlarımı sunarım. Çalışmamın özellikle birinci bölümüne getirdiği yapıcı eleştirileri için sevgili kardeşim Doç. Dr. Muharrem HAFIZ'a ayrıca teşekkür ederim.

Bu çalışmanın ortaya çıkması için geçen her safhada, maddi ve manevi desteğini daima yanımda hissettiğim, hayat arkadaşım Haluk DURMUŞ'a, yoğun tempoma anlayış gösteren ve varlıklarıyla hayatımı şenlendiren sevgili kızlarım Amine'm ve Berra'ma, taltif ve teşvikleriyle en büyük destekçim sevgili annem Fatma TOSUN ve babam Resul TOSUN'a, çalışmamın son okumalarındaki katkılarından dolayı sevgili kardeşim Hafsa Tosun HAFIZ'a ve dostum sevgili Ayşe Aykut İLERİ'ye, tezimin her aşamasında varlığıyla motivasyonumu yükselten, daima desteği ile kuvvetlendiğim kadim dostum Saime Rikkat PESEN'e sonsuz şükran duygularımı sunmak isterim.

Büşra Tosun DURMUŞ

İstanbul, 2020.

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KADIN KİMLİĞİ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜRELİ YAYINLAR ÜZERİNDEN KADIN KİMLİĞİNİN YENİDEN İNŞASINA DAİR BULGULARIN DİSPOZİTİF ANALİZİ

TABLOLAR LİSTESİ

GÖRSELLER LİSTESİ

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e. : Aynı eser

A.g.ç. : Adı geçen çalışma

A.g.e. : Adı geçen eser

A.g.m. : Adı geçen makale

A.g.t. : Adı geçen tez

Akt. : Aktaran

A.m. : Aynı makale

A.y. : Bir önceki atıfla aynı yer

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

Ed. : Edited by/Editör

H. : Hicri

Haz. : Hazırlayan

Ibid. : In the same source (Aynı kaynak içinde)

Int. : Introduced by (Takdim eden)

M. : Miladi

M.Ö. : Milattan önce

M.S. : Milattan sonra

N. : Nüsha

No. : Numara

Sy. : Sayı

s. : Sayfa/Seite(n)

Sdl. : Sadeleştiren

ss. : Sayfaları arasında/Sayfa sayıları

s.y. : Sayfa numarası yok

p. : Page (Sayfa)

pp. : Pages (Sayfalar)

t.y. : Tarihi yok

T.C. : Türkiye Cumhuriyeti

UİİM : Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası

Vol. : Volume (sayı)

v.d. : ve diğerleri.

YAZ : Yirminci Asırda Zekâ

Yay. Haz. : Yayına hazırlayan

Y.y. : Yazarı yok

GİRİŞ

Güç dengelerinin yer değiştirmesiyle Osmanlı Devleti, Batı ile kurduğu ilişkiler akabinde birçok alanda değişim ve dönüşümle karşı karşıya gelmiştir. Devlet, siyasi bakımdan gerileme sürecine girerken, bu süreçten kurtulmak adına başlangıçta Batı'nın askeri sahadaki gelişmelerini takip etme politikası gütmüş, Tanzimat ve Islahat Fermanları bu yaklaşımın devlet eliyle yaygınlaştırılmasının ifadesi haline dönüşmüştür. Böylece Batı ile irtibatın bir çok alanda yaşanması ve bireysel temasın artması ile aydınlar devletin içinde bulunduğu olumsuz koşullardan çıkış yolları adına fikir serdetmişlerdir.

Çeşitli sebeplerden devletçe kabulü ve Müslüman halkın kullanım ve faydasına açılması geciken matbaanın[1] yaygınlaşmasıyla, Osmanlı aydınının hızlı bir biçimde etkili bir araça dönüştürdüğü süreli yayınlar, *"kritik söylem kültürünü"*[2] geliştirmiş, muhalif duruşun temsilcisi olmuş, toplum ile aydınlar arasında bir köprü kurulması vazifesini üstlenmiştir. Bu bağlamda fikir adamlarının ideolojik yaklaşımlarını ifade etme mecrası olarak basın, etki alanı genişleyen bir kuvvet halini almış, bu durum toplumsal değişikliklerin teşekkülünde aydınların söz sahibi oluşlarını temin etmiştir. Diğer fikir hareketlerinin savunucularında olduğu gibi Batıcı Osmanlı aydınlarının da basını, özellikle dergiciliği ideolojik, fikrî ve siyasî görüşlerini halka aktarma aracı olarak istikrarlı bir biçimde kullandıkları görülmüştür.

Göle'nin kavramsallaştırmasıyla *asimetrik modernleşme*[3] ipuçları veren kendine özgü yapısıyla modernliğin birtakım özelliklerini seçerek, sathî olduğu da iddia edilebilecek şekilde iktibas yoluyla gelen ilk etki, Tanzimat aydınını hem

---

1 Tartışmalar için bkz: Kemal Beydilli. "Müteferrika ve Osmanlı Matbaası. 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat", **Toplumsal Tarih**, 128, Ağustos, 2004, s. 44-52; İsmet Binark, "Türkiye'ye Matbaanın Geç Girişimin Sebepleri", **Yeni Türkiye Dergisi,** 12, Ankara; Hidayet Nuhoğlu, "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mülahazalar", **Yeni Türkiye Dergisi,** Sy.: 7, 1999; Büşra Tosun Durmuş, "Matbaa Teknolojisinin Osmanlı Devletine Giriş Koşulları ve Tartışmalar", **Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi,** Sy.: 5 (2), 2017.

2 Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, s. 47.

3 Nilüfer Göle, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek,** İstanbul, Metis Yayınları, 2001, s. 317.

Batıya yöneltmiş, hem de tarihten gelen kültür birikiminden ayrılmamak suretiyle eklektik bir zihinsel yapı yaratmıştır. Bu noktada Osmanlı aydınları, pozitivist bilim anlayışı ile tanışıklıkları ve materyalist dünya görüşüne yakınlaşmalarını hızlandıran gelişmelerle karşı karşıya gelmişler, bahsi geçen felsefî yönelimleri kendi bakış açılarıyla yorumlayarak harmanlamışlardır. Bu noktada çalışmanın başlığında Batı düşünce tarihinde ortaya çıkış sıralamalarının aksine, Osmanlı aydınlarının üzerinde bıraktıkları tesir bakımından pozitivizm kavramının öncelendiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira Okay, Osmanlı aydınlarının pozitivizm ile tanışıklığının görünür hale gelişini Comte'un 1853'te Reşit Paşa'ya yazdığı mektuba kadar geri götürürken[4] Işın, Osmanlı aydınlarının Alman idealizmi ile Fransız pozitivizimi arasında yaptıkları bilinçli bir tercihten bahsedecektir.[5] Materyalist etkinin ise daha sonra görünür olacağı, II. Meşrutiyetle birlikte aktarıma geçileceği,[6] pozitivizmle eklektik bir yapıda gelişeceği ve böylece iktibas edileceği ise çalışma içinde ayrıca açıklanmıştır. Bu bağlamda bahsi geçecek olan aydınların pozitvist ve materyalist tanımlamasıyla anılması elbette bugünden bakılarak verilmiş bir karar olmakla birlikte, daha önce yapılmış çalışmaları da dayanak edinmiştir. Dolayısıyla kişilerin kendilerini bu sıfatlarla tanımlamaları aranmamış, her iki düşünce akımına yakınlaşmalarını temin eden bireysel temaslar, okullar, tercüme faaliyetleri temel hareket noktası olarak kabul edilmiştir. Böylece gerçekleşen tanışıklık sayesinde aydınlar basın-yayın faaliyetleri ile bu fikirleri halka ulaştırma olanağı edinmişler, ancak zaman zaman düzenlemeler, sınırlamalar ve sansür uygulamaları ile karşılaşmışlardır. İktidara muhalif grupların teşekkülü ve yurtdışı yayın faaliyetleri, aydınları hem sistem hem de toplumsal alanda köklü değişimler için çalışmaya sevketmiş, nihayet II. Meşrutiyet'in 1908 yılında ilanı ile siyasal sistem değişimi gerçekleşmiştir.

II. Meşrutiyet'le birlikte eğitim, kurumlar, bürokrasi alanlarında yaşanan dönüşüm toplumsal hayatta birey merkezli yapıyı ön plana çıkarmıştır. Bu ortamda

4 Orhan Okay, **Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı,** İstanbul, Dergah Yayınları, 2005, s. 36.
5 Ekrem Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,** C. 2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss. 352-353.
6 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, ss. 342-343.

birey olarak kadının geçmişten gelen ve yoğun eleştirilere uğrayan konumu dönem aydınlarının tamamında tartışma konusu olmuş, kadın kimliği hakkında Batıcılar, İslamcılar ve Türkçüler ayrı ayrı fikir serdetmişlerdir. Diğer taraftan teorisi 18. yüzyıl sonu 19. yüzyıl başlarında belirginleşmiş olan feminist hareketin[7] fikirlerinden etkilenen Osmanlı kadın hakları savunucuları da başka bir minvalde konuya dahil olmuşlardır. Zira kadın kimliği meselesi, yalnızca Osmanlı pratiğinde değil, dönem Avrupasında da tartışılan bir mevzu olagelmiştir.

Osmanlı Devleti her alanda olduğu gibi kadının toplumsal ve bireysel hukukunu kuruluşundan itibaren İslam diniyle şekillendirmiş, bu bağlamda İslam geleneğinin geçirdiği dönüşümden de doğrudan etkilenmiştir. Dolayısıyla özellikleOSmanlı toplumunda Müslüman kadının toplumsal sahadaki yeri, konumu, hakları ve bunların sınırlılıkları, giyim-kuşamı, evlilik çerçevesinde şekillenen ilişkiler ağı tartışmalara sebep olmuş, din temelli düzenlenen bu alan, örfî düzenlemelerin de etkisine girmiştir. Bu bağlamda Osmanlı modernleşme çabasının geçirdiği evrelerin tamamında eskiye ait olan ile Batı örneğindeki muadili arasında yaşanan çekişme, kadın meselesine de yansımış, kadının kimliğini tesis eden ve eskiye ait olduğu kabul edilen unsurların, Batılılaşma tecrübesini destekleyen aydınlarca, din temelinden uzaklaşmaksızın, eleştirildiği görülmüştür.

Bu noktadan hareketle **çalışmanın amacı,** Batıcı kanadın önemli bir kolunu oluşturan, din ile kurulan ilişki biçimini sorgulayan, metafizik dünyayı reddeden, pozitivist ve materyalist dünya görüşünden eklektik biçimde etkilenen Osmanlı aydınının, önemli bir etkileşim aracı olarak kullandığı basın yolu ile Müslüman kadının kimliği meselesine yaklaşımlarını ortaya koymaktır. Böylece özellikle Müslüman Osmanlı kadının kimliğini, öncelikle zihinsel alanda yeniden inşa[8] anlamına gelen bir söylemin var olup olmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır. Zira II. Meşrutiyet dönemi yayınlanan Batıcı dergilerin kadın özelinde değerlendirilmesi ihmal edilmiş bir konudur. Özellikle pozitivizm ve materyalizm gibi din ve metafizik alanı reddeden veya Osmanlı örneğinde olduğu gibi yeni bir yaklaşım

---

7 Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi,** İstanbul, Metis Kadın Araştırmaları, 1994, s. 55.
8 Norman Fairclough, **Discours and Social Change,** Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 3-4.

geliştiren, Batı temelli felsefî yönelimlerin etkisiyle toplumsal kabulleri değişen Osmanlı aydınları özelinde bir çalışma kadın kimliğine yaklaşımları bağlamında kaleme alınmamıştır. Aynı zamanda çalışma multi-disipliner özelliği bakımından da alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Örneklemini oluşturan dergiler ve bu dergilere hayat veren gazeteci aydınlar hakkında kaynak teşkil etmekle birlikte, temel konusu kadın meselesinin geçirdiği dönüşüm olması hasebiyle bu çalışmanın, hem tarihsel sosyoloji alanına, hem de kadın çalışmalarına katkı sağlaması hedeflenmiştir. Diğer taraftan araştırma safhasında analize tabi tutulan metinlerin, Arap alfabesi kullanılarak Osmanlı Türkçesiyle yayınlanmış dergilerden Latin harflerine transliterasyon ile aktarılmış ve alıntılanmış olmasının basın tarihi çalışmalarına katkı sunacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın yöntemini, Osmanlı basın tarihine damgasını vurmuş, pozitivist ve materyalist görüşleri belirgin Osmanlı aydınlarınca yayınlanmış, **İctihad, Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, Piyano ve Yirminci Asırda Zekâ** başlıklı fikir dergileri içerisinde yer alan metin ve görsellerin söylem analizi oluşturmuştur. Bu dört dergi amaçlı örneklem seçimi tekniği ile özellikle yayınlandıkları dönem ve pozitivist-materyalist çizgide yer alan yayın ve yazarları dikkate alınarak belirlenmiştir. Çalışma, sistemsel değişimin gerçekleştiği, toplumsal değişim tartışmalarının yoğunlaşmaya başladığı II. Meşrutiyet'in ilan tarihi ile Balkan Savaşları'nın patlak vererek yayınların odak noktasının savaşa kaymaya başladığı aralıkla sınırlandırılmış, 1908-1912 yılları arasındaki nüshaların incelenmesi planlanmıştır. Ancak çalışmanın altyapısını temsil eden ilk üç bölüm gerekli görülen nisbette, tarih içindeki bir seyri mümkün kılacak şekilde geriye gidilerek, arka plan hakkında açıklayıcı bir resim çizmeyi sağlayacak şekilde kaleme alınmıştır.

Örnekleme dahil olan fikir dergilerinin bir kısmına Atatürk Kitaplığı'nın online hizmetleri sayesinde ulaşılmış, diğer bir kısmı ise özel izin alınmak suretiyle Milli Kütüphane'den elde edilmiştir. Osmanlı Türkçesi ile basılmış olan dergilerin fikrî içerikleri dili ağırlaştırmış, araştırmanın zaman zaman yavaşlamasına neden olmuştur. 1908-1912 yılları arasında yayınlanan süreli yayınların yıpranmışlık

durumları da okumayı zaman zaman güçleştirmiştir. Diğer taraftan toplamda **Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası** için 75, diğer üç dergi için ortalama 15'er sayfalık doksan nüshanın incelenmesi hedeflenen bu çalışmanın yapılabilirliğini sağlayan unsur, çalışmanın kadın konusunu ele alan yazı ve görseller ile sınırlandırılmasıdır. Bu bağlamda nüshalarda yalnızca kadını konu alan içeriğe odaklanılmıştır.

Osmanlı toplumu özelinde, Müslüman kadın kimliğinin, radikal Batıcı aydınlarca yeniden yorumlandığı ve şekillendirilmeye çalışıldığı hipoteziyle, 1908-1912 yılları arasındaki beş yıllık periyoda odaklanılarak geliştirilmiş olan bu çalışma, bahsi geçen aydınların zihinsel alanda kadının kimlik inşasını nasıl gerçekleştirdiklerine dair bulgulara ulaşmayı hedefleyen bir toplumsal kuram[9] örneğidir. Çalışmada, ideolojik yaklaşım ile araştırmanın temellendiği kuram arasında bir yakınlaşmanın yaşanmaması adına eleştirel bakışın elden bırakılmaması, farklı görüşlerin yorumlarının gözardı edilmemesi ilke edinilmiştir.

Toplumsal kuramlar, başta sosyologlarca, toplumsal dünya hakkında bilgi üretmek amaçlı, sistematik yöntemler aracılığı ile toplumların işleyişinden söz edilebilmesinin yolunu açan araştırmalara temel teşkil etmişlerdir.[10] Burke'nin ifadesiyle aşırı genellemeci bir tavırla ortaya konulması durumunda bu kuramlar anakronizme düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.[11] Bu tehlikenin bertaraf edilmesi amacıyla, 19. yüzyıl sonunda, toplumsal kuram ve toplumsal tarihten uzak, devlet odaklı bir tarihçilik anlayışını temsil eden Rankeci tarih okumasından uzaklaşılan süreçle birlikte, Spencer'ın toplumun tabii tarihinin yazılması ihtiyacına vurgusuna cevap veren bir üretim başlamıştır. Lamprecht'in çağrısıyla disiplinler arası ortak tarih anlayışının geliştirilmesi tezi ortaya atılmış, 1890'larda Amerikalı tarihçi Jackson Turner, toplumsal hayatın tüm unsurlarını içerisine alan bir tarihçiliği savunmuştur. II. Dünya Savaşı sonrasında oluşan yeni tarih hareketi, École des Hautes Études en Sciences Soacial'in yöneticisi olarak Lucien Febvre'nin, tarih ve

---

9 W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I,** Ankara, Yayınodası Yayınları, 2014, ss. 76, 93.
10 **A.e.,** ss. 3, 76.
11 Peter Burke, **History and Social Theory,** Cambridge, Polity Press, 2005, p. 3.

toplum biliminini, dolayısıyla toplumsal kuramları birbirine yakınlaştıran, disiplinler arası işbirliği savunusu olarak hayat bumuştur. Böylece tarihsel sosyoloji adı da verilen alan ortaya çıkmış,[12] çeşitli yöntemlerle dünün, bugünün ve yarının anlaşılır kılınmasını hedeflemiştir.

Buradan hareketle toplumsal değişimin hızlanması ile sosyal araştırmaları temellendiren toplumsal kuramların tarih ile yakın ilişki içine girme ihtiyacı, tarihsel sosyolojiye boyut kazandıracaktır. Çalışma sosyoloji, tarih, felsefe ve düşünce tarihi, ilahiyat, iletişim tarihi ve kadın araştırmaları alanlarına dokunan çok disiplinli bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu çalışmanın kuramsal altyapısını Osmanlı toplumunda kadının kimlik değişiminin, tarihsel veriler ışığında aktarılması ile pozitivist ve materyalist görüşü savunan Osmanlı aydınlarının, II. Meşrutiyet dönemiyle Balkan Savaşları arasındaki süreçte basın yoluyla çizdikleri kadın kimliğinin karşılaştırmalı bir analizi oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın pozitivizm ve materyalizm, kadın kimliği ve yeniden inşa gibi kuramsal kavramları, kapsamlarının genişlikleri sebebiyle bölümlere ayrılmak suretiyle çalışma içinde tafsilatlı biçimde ele alınmıştır.

Bir nitel araştırma yöntemi olarak söylem analizi yöntemiyle çalışılan bu bilimsel araştırma, araştırmacı merkezli özelliğinden hareketle yorumlayıcı sosyal bilim anlayışının örneğini teşkil etmektedir. Dolayısıyla bilgi ve iktidar ilişkilerini inceleyen Foucaultcu yaklaşımdan yola çıkarak metodolojisini geliştiren Siegfried Jäger’ın dispozitif analiz yöntemi çerçevesinde, kadın kimliği dispozitifinin yazılı ve görsel göstergelerinin kimler tarafından üretildiklerine özel anlam atfedilerek söylem analizi gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın ana iskeletini, pozitivist ve materyalist görüşteki Batıcı Osmanlı aydınlarının yönetiminde yayınlanan bahsi geçen dergilerde yer alan yazılı ve görsel unsurların, kadın kimliği dispozitifini şekillendirici özellikler taşıyıp taşımadıkları yorumu oluşturmuştur.

Buradan hareketle “Pozitivist ve Materyalist Osmanlı Aydınlarının Basın Aracılığı ile Kadın Kimliğini Yeniden İnşası: 1908-1912” başlıklı bu çalışmanın cevap aradığı temel sorular şunlardır:

12 **Ibid,** pp. 5, 13-17.

- Osmanlı aydınlarının pozitivist ve materyalist düşünceyle tanışıklıklarının serencamı nasıl olmuştur?

- Bağlantılı olarak bazı Osmanlı aydınlarının zihnini şekillendiren pozitivizm ve materyalizmin Batı düşünce tarihindeki yeri nedir? Bu iki düşünce akımının aralarında bağlantı söz konusu mudur?

- Osmanlı toplumunda kadın kimliğini teşekkül ettiren unsurlar nelerdir?

- Din ve geleneğin Osmanlı kadın kimliğinin şekillenmesindeki etkisi nasıldır?

- Batıcı Osmanlı aydınlarının kadın kabullerini temellendiren Batılı normlar nereye dayanmaktadır?

- Bu aydınların basın aracılığı ile kadın konusunu işleme sıklığı nasıldır?

- Yayınların içeriklerinde yer alan kadın görsellerinin kullanılmasına dair genel tutum nasıldır?

- Yazılı ve görsel unsurlarda yer alan kadın sunumu ile dönem kadın profili ne derece uyuşmaktadır?

- Çalışmanın kapsamına dahil olan dönemde yoğunlaşan Osmanlı kadın hareketinin fikirleri ile Batıcı aydınların kadın söylemleri arasında bir bağlantı var mıdır?

- Radikal Batıcı, pozitivist ve materyalist dünya görüşünü destekleyen Osmanlı aydınlarının herhangi bir kadın kimliği tasavvurları var mıdır? Var ise yayınları aracılığı ile bu tasavvurun şekillenmesi adına bir söylem geliştirmişler midir?

Metodolojik olarak dispozitif analizin, kuramın bağlamla irtibatlandırılmasını gerektirmesi sebebiyle çalışma, söylem analizine geçmeden, gerekli arka planın resminin çizilmesi ve sürecin doğru kavranmasını sağlayacak bir

hazırlık safhası gerektirmiştir. Bu safha çalışmanın ilk üç bölümünde verilen kavramsal ve tarihsel altyapıyla sağlanmıştır. Dolayısıyla çalışmanın araştırma bölümü her ne kadar sonda yer alıyorsa da, ilk üç bölümdeki hazırlık bir literatür taramasının ötesinde metodolojik açıdan doğrudan tamamlayıcı bir parça olma özelliğindedir.

Buradan hareketle çalışmanın birinci bölümü Batı düşüncesinde pozitivist ve materyalist düşüncenin şekillenişi bağlamında, kavramsal ve tarihsel açıklamalara ayrılmıştır. Her ne kadar tez başlığında sıralama akımların Osmanlı aydınları üzerinde bıraktıkları tesir bakımından pozitivizmi öncelese de tarihsel bağlamda materyalizmin öncelikli olarak ortaya çıkmasından dolayı bu bölümde ilk olarak materyalizm ele alınmış, bu sayede pozitivizmin ortaya çıkış koşullarının daha iyi anlaşılacağı ve aralarındaki ilişki bağının sağlıklı biçimde kurulabileceği düşünülmüştür. Böylece iki düşüncenin varsa farklılık ve benzerlikleri tartışılıp, bağlamsal açıdan pozitivizm ve materyalizmin düşünce tarihi ve sosyoloji alanındaki konumu belirlenecek, her iki akımın özellikle topluma ve toplumsal hadiselere bakış açısı netleştirilerek, ürettiği çözümleri anlamak kolaylaşacaktır. Dolayısıyla meseleye toplumsal tesirleri bakımından odaklanılmaya çalışılmıştır. Elbette amaç Osmanlı aydınlarının bire bir bu akımların fikirlerini savunduklarını ispat değil, pozitivist ve materyalist tesir sonucu şekillenen zihin yapıları ile kadın kimliği özelinde, Osmanlı toplumu hakkında bir söylemin var olup olmadığının yorumlanabilmesidir.

Çalışmanın birinci bölümünde pozitivist ve materyalist görüşün tarih içindeki seyri ve iç yapılarını görmek, daha sonra isimleri geçecek Osmanlı aydınlarına tesir eden sistemin altyapısını anlamlandırmayı sağladığından akabinde, benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmuş olan bu akımların Osmanlı aydınlarını etkileyeceği sürecin izahının yer aldığı ikinci bölüme geçilmiştir. Bu bölümde yeni aydın tipinin teşekkül edeceği ortamın tarihsel gelişimi, aydınların fikir hayatlarını etkileyen siyasi ve toplumsal gelişmeler, eğitim alanındaki Batılılaşmanın, tercüme faaliyetleri ve cemiyetlerin etkisi ortaya konmuştur. Böylece Batı düşüncesi

etkisinde kalan aydınların, fikrî aktarımlarını yapacakları, toplumsal dönüşümü hedef alan yayın çalışmalarından bahsedilmiştir.

Üçüncü bölüm, kadın kimliği kavramına ayrılmış, Osmanlı toplumunda kadın kimliğini teşekkül ettiren unsurların anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu bakımdan Osmanlı hukuk sistemine değinilmiş, kadın ile alakalı hükümlerin uygulamalardaki yerine odaklanılmıştır. Aynı zamanda İslam hukukunda kadının yerine dair verilen temel bilgiler sayesinde, kadın kimliğini şekillendiren unsurlarda mevcut olan din ve örf etkisinin ayrıştırılması mümkün kılınmak istenmiştir. Bu çerçevede toplumsal cinsiyet kavramına kısaca vurguda bulunulmuş, bu bağlamda Osmanlı toplumunda kadının kimlik kabulü ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın dördüncü bölümü, örneklem dahilindeki dört dergide yer alan kadın konulu yazılı ve görsel unsurların söylem analizinin gerçekleştirildiği araştırma safhasına ayrılmıştır. Jäger'ın yöntemleştirerek sistematize ettiği dispozitif analizin bir gerekliliği olarak, değerlendirmeye tabi tutulan bulgular, bağlamla irtibatlandırma, geriye dönüşler ve ileriye atıflar yapmak suretiyle denetlenmiş, söylemin, bilgi ve sosyal pratik alanlarını yeniden inşanın farklı yollarına atıfta bulunması[13] özelliğinden yola çıkılarak bulgular karşılaştırılmıştır. Böylece pozitivist ve materyalist görüşleri ile bilinen Osmanlı aydınlarının gerçekleştirdikleri fikir dergiciliği faaliyetlerinde, kadın kimliğinin değişimine dair bir tasavvurlarının söz konusu olup olmadığı, dolayısıyla yeni bir kadın kimliği tesisi hedefleyip hedeflemedikleri ve Osmanlı toplumundaki kadın kimliği dispozitifini şekillendirme eğiliminde bu aydınların rolleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

13 Fairclough, **ibid.,** pp. 3-4.

BİRİNCİ BÖLÜM

MATERYALİST ve POZİTİVİST DÜŞÜNCE

Batı düşünce tarihinin oldukça eski dönemlerinde temelleri atılmış olan **materyalizm (özdekçilik)** ile 19. yüzyıl başlarında gelişmiş felsefi ve düşünsel akım olan **pozitivizm** (**olguculuk)**, ortaya çıkış koşulları ve ileri sürdükleri görüşler bakımından birbirlerinden bağımsız kabul edildikleri gibi, temel kabulleri açısından bağlantıları olduğu bir gerçektir. Bu anlamda her ikisinin de temel hareket noktaları ve düşünce tarihi içinde tuttukları yeri görmek, aralarındaki benzerlik ve farkları tespit etmek, çalışmanın şekillenmesi bakımından önemlidir. Materyalist ve pozitivist düşünce akımlarının tarihsel seyir içindeki konumlanışları ve dayanakları, Batı düşünce tarihinde bilim ve felsefe paradigması olarak şekillenişlerini kavramak adına değerlendirildiğinde, Osmanlı aydınlarının Batılılaşma hareketleri kapsamında adı geçen düşünce akımlarının yönergeleriyle, nasıl bir toplum mühendisliği çabasına giriştikleri bağlantısı kurulabilecektir. Bu iki akımın şekillendirdiği ortak zihin yapısının anlaşılması, 19. yüzyıl Osmanlı'sında kadın kimliğinin yeniden inşası noktasındaki tesirlerinin değerlendirilmesi için gerektiği kadar, Osmanlı aydınları nezdinde nasıl eklektik bir zihin oluşturduğunu okumayı da mümkün kılacaktır.

Buradan hareketle bahsi geçen eklektik yapı dahilinde materyalist ve pozititivist düşüncenin Osmanlı aydınlarınca iktibası esnasında yaşanan geçişlilik haline sebep olan bağlantının ne olduğu sorusunu sorma ihtiyacı doğmaktadır. Bu soruya cevap verebilmenin bir aşaması da bu iki düşünce akımının mercek altına yatırılmalarını gerekli kılmaktadır. Öncelikli olarak dayanakları Yunan felsefesine kadar geri götürülebilen maddeci düşünce sisteminin ele alınması yerinde olacaktır. Evrendeki tek tözün madde olduğu kabulünden yola çıkarak, ruhun varlığını inkara varan, varlığı fiziki bir nitelikle tanımlayan, tinsel bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen düşünce sistemi olarak materyalizmden bahsedilirken, onu bir felsefe paradigması olarak tanımlamak hatalı olmayacaktır. Diğer taraftan kendisini aktüel varoluş alanıyla sınırlayan, bilim temeli üzerinde yükselen

pozitivizmi[14] ise bir bilim paradigması olması doğrultusunda ele almak da aynı şekilde mümkündür.

1.1. MATERYALİZMİN TANIMI VE ORTAYA ÇIKIŞI

Materyalizmin tarihsel seyrini yakından takip edebilmek için, Osmanlı aydınlarına tesir eden materyalist yaklaşımı hazırlayan verileri öncelikli olarak ele almak, düşünce dünyalarına giriş koşullarını anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu verilerin aslen ilkçağda atılan temelleri, Osmanlıca karşılığı **maddiyye** veya **maddiyyûn** olan **maddecilik** veya **özdekçilik** şeklinde de isimlendirilen materyalizmi şekillendirmiştir. Yüzyıllar boyunca varlığı, evreni ve işleyişini anlamlandırma çabası olarak takipçi bulmuş, zaman zaman zayıflamakla birlikte neredeyse hiç bir dönem insanlığın düşünce dünyasından ayrılmamış olan bu felsefi ve düşünsel akım, özellikle tanrı tanımaz kabulüyle dikkat çekmiştir.

Buradan hareketle ontolojik açıdan varlığı maddeye indirgeyen bir yaklaşım olarak materyalizm, varlığın yapısı hakkında öne sürdüğü görüş bakımından oldukça eskiye dayanmaktadır. Zira materyalizmin klasik temsilcilerinin görüşlerine göre var olan her şey, insana ne şekilde göründüğü önemli olmaksızın maddedir ve maddî temellidir. Her ne kadar madde tanımları birbirlerinden farklı olsa da materyalist düşünceyi temsil eden filozoflar maddeyi *“zamanda belli bir anda ve uzayda belli bir noktada ortaya çıktığı gözlemlenebilecek somut, fiziksel cisim”*[15] şeklinde anlarlar.

Materyalist düşüncenin tarihsel gelişimi hakkında, Hançerlioğlu’nun, kronolojik olarak materyalist anlayışla uyumlu düşünce yapılarının evreleri hakkında gerçekleştirdiği tarihsel tasnife bakıldığında öncelikli olarak evrenin doğal ve deneyle kavranışını dile getiren **kendiliğinden materyalizm,** ardından Thales, Anaksimandros, Anaksimenes’in **canlı materyalizmi,** Leukippos ve Demokritos’un **ilkel atomculuğu (bölünmezciliği),** Herakleitos’un **ilkel determinist**

14 Ahmet Cevzici, **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 561,
15 Ahmet Arslan, **Feslefeye Giriş,** Ankara, Adres Yayınları, 2009, s. 100.

materyalizmi, Anaksagoras ve Empedokles'in **antik materyalizmi,** Epikuros ve Lukretius'un **atomcu materyalizmi,** Petrus Gassendi'nin **rönesans materyalizmi,** Bacon ve Hobbes'un **mekanikçi materyalizmi,** Toland, Priestley ve Helvetius'un **18. yüzyıl mekanikçi materyalizmi,** Diderot ve La Mettrie **ansiklopedici materyalizmi,** Vogt'un **vital materyalizmi,** Hume ve Kant'ın **agnostisizmi (bilinemezciliği),** Ludwig Feuerbach'ın **felsefi materyalizmi** ve nihayetinde Marx ve Engels'in **diyalektik ve tarihsel materyalizminin** geldiği görülür. Marx ve Engels öncesi materyalizm **kaba (vülgar)** ya da **mekanikçi materyalizm** olarak da anılmaktadır.[16] Burada bahsi geçen vülgar materyalizmin, Osmanlı aydınlarına asıl tesir eden, Sosyal Darwinizm, bilimcilik ve materyalizm karışımı olan Alman **vulgärmaterialismus**u[17] olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Bu anlamda bilim dallarına ait bilgileri basitleştirerek, bilhassa teknik bilgilerin halkın da anlayabileceği düzeye indirmeyi ifade eden vülgarizasyon kavramı ile bağlantı kurulabilir.[18] İddia edilen şekliyle bahsi geçen seyir, zaman aşımına uğramaksızın gelişerek maddeci anlayışın asırlar içinde hareketi ile sonuçlanmış ve Doğu ya da Batı farketmeksizin tüm toplumlarda karşılık bulmuştur. Ancak bu iddianın, neredeyse tüm düşünce tarihinin altyapısını materyalizme dayandırması bakımından soru işaretleri taşıdığının hatırlanması faydalı olacaktır.

Buradan hareketle Batı felsefe tarihinin ilk okulu ve düşünce geleneğini temsil eden İyonya Okulu filozofları, özellikle Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, çağları itibariyle ruh ve madde ayrımı yapılmamış olmasına rağmen, nedensel bir varlık anlayışı ortaya koyarak yalnızca maddi nedenler üzerinde yoğunlaşmış olmaları sebebiyle tarihin ilk materyalistleri olarak kabul edilirler.[19] Antik Yunan düşüncesinde, Demokritos (M.Ö. 460-370) ilkel atomcu teorisinde tek bir töz varlığından bahsetmiş ve bunun maddelerin temel yapıtaşı olan, küçük ve bölünemeyen zerreler olduğunu ifade etmiştir.[20] Maddenin özsel niteliğinin hareket

---

16 Orhan Hançerlioğlu, "Özdekçilik", **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, Cilt: 5, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1978, s. 59.
17 M. Şükrü Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire,** Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 138.
18 Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü,** s. 899.
19 Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi,** İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 28.
20 Paul Janet, **A History of the Problems of Philosophy**, Vol:2, London, Macmillan and Co., 1902,

olduğunu ifade etmesi bakımından da mekanik materyalizmi benimsemiş, bu durumda da maddeyi harekete geçirecek bir faile ihtiyaç fikrini ortadan kaldırmıştır.[21] Dolayısıyla atomik hareketler ilahi sebeplere veya insan aklına bağlı değil, mekanik olarak gerçekleşmektedir.[22] Bu anlamda mekanizm anlayışının temellenmesinde Demokritos'un ismi öncelikli olarak anılmaktadır, ancak atomculuk, Aristoteles'in materyalizm karşıtı görüşlerinin güçlü tesiriyle az sayıda takipçi tarafından savunulmuştur. Kendi döneminden sonra özellikle klasik fiziğin geliştiği M.Ö. 3. yüzyıl düşünürlerinden Epikür, ardından Tanrı'nın maddeden ayrı bir tinsel varlık olmadığı kabulüne varacak ölçüde maddeci görüşteki Stoacılar[23] ve Roma dünyası önemli düşünürlerinden Lukretius M.S.1. yüzyılda Demokritos'un teorisini yeniden ön plana çıkarmıştır.[24]

Ortaçağda, kilisenin felsefe üzerindeki tesirinin artması ile birlikte idealist ve dini temelli bir dünya görüşü hakimiyetinin yoğunlaştığı ve materyalist düşüncenin bir bakıma duraklama sürecine girdiği söylenebilir. Tartışmalı da olsa M.S. 2. yüzyıl ile 15. yüzyıllar arasında yaşandığı kabul edilen Ortaçağda, Avrupa'da Latince Hristiyan felsefesi, Hristiyan Bizans İmparatorluğu içinde Grekçe Bizans felsefesi gelişecektir. Her ne kadar Batı merkezli bir tarih yazıcılığının neticesi olarak Ortaçağ yalnızca Hristiyan geleneğiyle özdeşleştirilmiş olsa da, Doğu'da Arap dilinde ortaya çıkan İslam felsefesini ve bu bağımsız zihniyetin İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde İbranice Yahudi felsefesinin gelişmesine olanak sağladığını ve Batı Hristiyanlığını da böylece derin biçimde etkilediğini görmezden gelmemek ve bu tesiri muhakkak telaffuz etmek yerinde olacaktır. İnanç temelleri bakımından yaşadıkları farklılıklara rağmen bu felsefi zihniyetler, ortak noktada birleşmiş ve dini öğretilerin temellendirildiği, dinle doğrudan bağlantılı ve dinden etkilenmiş bir Ortaçağ felsefesini teşekkül ettirmişlerdir. Dönem için felsefenin dinden etkilendiği yorumunun yanında, dinin de felsefeden etkilendiği, felsefenin dine teorik bir

---

p. 150.
21 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 51.
22 G. Skirbekk,; N. Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,** Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yayınları, 2014, ss. 34, 35.
23 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** ss. 108, 150.
24 Skirbekk, Gilje, **a.g.e,** ss. 34, 35.

çerçeve, felsefi bir temel sağladığı[25] yorumu da hatalı olmayacaktır. Materyalizm tarihi yazımının önemli ismi Friedrich Albert Lange'ın, Arap Ortaçağ felsefesinden bahisle, Batılıların Averroes şeklinde andıkları İbn-i Rüşd'ün Aristo felsefesini Batıya tanıtan isim olduğu ifadesini hatırlamak yerinde olacaktır. Müslümanlar böylece Aritoteles felsefesinin fizikle alakalı tarafını geliştirmişler ve Humboldt'un iddiasıyla aslında matematik ve astronomi bilimlerine katkılarıyla pozitif bilimlerin hakiki yaratıcıları olmuşlardır. Aynı zamanda Batı dünyasının tıpla tanışıklığının da Arapça tıp kitaplarının Latince'ye çevrilmesi aracılığıyla gerçekleştiği belirtilmiştir.[26] Din ve felsefe ilişkisinin bu denli yoğun olduğu bir dönemin ardından, bilim ve aklın ön plana çıkacağı, bilimsel bilginin otoriteleşeceği yeni çağ, materyalist dünya görüşünü de yeniden gün yüzüne çıkaracak süreci getirmiştir.

Yaklaşık on yüzyılı kapsayan bu dönemin ardından 14. yüzyıl ile birlikte Hristiyan Avrupa siyasi anlamda değişim geçirmeye başlamış, ulus devletlerin oluşumu dikkat çekmiştir. Orta sınıfta yaşanan hareketlilik ekonomik gelişmeleri doğurmuş, eğitimin üzerindeki Kilise hegemonyası kalkmaya başlamıştır. Diğer bir deyişle Batı ile Orta Avrupa kültürünün iç ve dış yapısı ciddi anlamda değişmiştir.[27] 15. yüzyıl ile birlikte Rönesans, bir diğer adıyla **yeniden doğuş** başlamış ve insan aklına, deney ve tabiata dönüş böylece söz konusu olmuştur. Özellikle doğa bilimlerinin gelişmesi ile bu dönemde materyalizmin yeniden gün yüzüne çıktığı ifade edilebilir. Zira 12. yüzyıla kadar süren Platon tesiri, Hristiyanlar İslam düşünürlerinden Ortaçağ'ın yegane otorite ismi kabul edilecek olan Aristoteles'in felsefesini öğreneceklerdir.[28] Onun sistematik felsefesi bağlamında, Thales'ten atomculara kadar uzanan materyalist yaklaşımın başarısızlığı üzerinde karşıt biçimde temellendirdiği, *"sağlam ve tutarlı bir metafiziğin, gerçekliğin görünüşte olduğu gibi gerçekten de değiştiğini göstermek ve böylelikle aklı, bilgi edinmenin geçerli bir aracı olarak yeniden sağlığına kavuşturmak zorunda olduğu"* görüşü[29]

25 Ahmet Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi,** Bursa, Asa Yayınları, 2001, ss. 13-15.
26 Frederick Albert Lange,**The History of Materialism**, London, Routledge & K. Paul, 1925, pp. 177-186.
27 Gökberk, **a.g.e.,** s. 183.
28 Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi,** Bursa, Asa Yayınları, 2001, s. 44; Lange, **ibid,** pp. 177-178.
29 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 109.

ve tüm evren algısı döneme hakim olacaktır. Dolayısıyla materyalist görüşün neredeyse tamamen söndüğü sürecin 15. yüzyıl itibariyle bitişi, Avrupa'da yaşanan dinde Reform hareketi ve gerçekleşen bilimsel keşifler, dönem aydınlarının yönelimini değiştirmekle birlikte, sonraki asırların madde temelli fikirlerini de belirleyecek ve materyalizmin özellikle Osmanlı aydınlarını tesir eden temsilcilerinin şekillenmesine zemin sağlayacaktır.

Rönesans döneminde Nicholas Kopernik (1473-1543), Kepler (1571-1630) ve Galileo (1564-1642) tarafından geliştirilmiş modern bilimin, belli bir kozmonolojinin, aynı zamanda bilimsel materyalizmin doğuşuna yol açtığı[30] ifade edilebilmektedir. Kopernik, yeryüzünün evrenin merkezi olduğunu ve güneşin dünya etrafında döndüğünü ileri süren **geo-centrik** (yer merkezli) dinsel sistemine karşı, güneşin evrenin merkezi olduğunu ve dünyanın güneş etrafında döndüğünü iddia ettiği **helio-centric** (güneş merkezli) sistem teorisini ortaya atmış, zamanla Galileo ve Bruno'nun da tesiriyle bu teori kesinlik kazanmıştır. Elbette bu değişim mekanik bilimler, astronomi, fizik, kimya gibi tabii bilimlerde de önemli gelişmelere yol açacaktır. Analitik metodun tabii bilimleri geliştirmede oynadığı büyük rol, onları sınıflandırması, ayrı ayrı ele alınması ve olayların araştırılması, onları birbirlerinden kopararak, iç süreçlerini ikinci plana atan bir duruma sürüklemiştir. Böylece bilimsel yöntemin kesinlik arayışından felsefe de nasibini almıştır. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda yaygınlığı artan matematiksel bu metot, süreçlerden önce nesneleri incelemenin gerekliliğine dayanacaktır. Böylece bu yüzyıllarda geleneksel metot ve tabiat anlayışı, mekaniğin diğer bütün bilimlere üstün gelen gelişimi sebebiyle tesirini yitirmiştir.[31] Bu anlamda tümevarımcı yöntemi savunan ve bilimde kırılmanın temsilcisi olarak kabul edilen Francis Bacon (1561-1626) ile mekanikçi görüşün temsilcisi olan Thomas Hobbes'u (1588-1679) materyalist felsefe bağlamında ele alıp değerlendirmek yerinde olacaktır.

Modern dönemde pozitif bilim merkezli bilginin öncülüğünü yapan isimlerden biri olan Bacon, idealizmin ve dinin karşısında durmuş, tabiatı incelemek ve ona

---

30 **A.e.,** s. 449.
31 Afanasiev, **a.g.e.,** ss. 35-36.

egemen olmak için felsefe ve bilime araçsal bir görev yüklemiştir. İnsan ve felsefenin araçsal olmaktan ziyade bir amaç varlığı olarak görüldüğü geleneksel İlkçağ ve Ortaçağ felsefesi anlayışı böylece yerini Bacon'un önderliğinde, bilmek için deney yapmak, gözlemlemek, analizler gerçekleştirerek olguları açıklamak, olguları genelleyerek sonuçlara ulaşmak gerekliliğine ve deneysel bilimin **hipotetik** yani tümevarımcı **(indüktif)** bilgi edinme metodunu savunduğu[32] bir sürece bırakmıştır. Bir hipotezi test etmek anlamında kullanılan tümdengelimli bilim metodunu, "bilgi güçtür" cümlesiyle gerçek bilgiye kavuşmanın peşin hükümleri yıkmakla mümkün olacağı bağlamında ele alan Bacon'a göre, tabiatın süreçlerini tahmin etmek ve belki de kontrol altına almak ancak bu yeni metot sayesinde gerçekleşecektir. Tabiat üzerinde güç sağlayacak yeni bilimi yani **Novum Organum (Yeni Araç)** sayesinde dünyanın cennetvari bir mekan haline getirilebileceğini vurguladığı eseri **Nova Atlantis (Yeni Atlantis)**, adeta tabiatı teknolojik olarak yönetme amacını dillendirdiği bir ütopya örneğidir.[33] Modern dönem tabiat araştırıcılarının başında yer alan Bacon, skolastik tabiat bilimleri yaklaşımını kıran, ışınların kırılması, havanın yansıması yasası ve takvim reformu gibi buluşları ile[34] 18. yüzyıl aydınlanma hareketinin de habercisi olmuştur. Tabiatı yönetip kontrol altına almayı hedeflemesi, tarihin akışını belirleyen unsur olarak insanı merkeze koyması da, seküler bir dünyayı şekillendirmesi bakımından Bacon'u önemli bir isim haline getirmiştir.

Bir dönem Bacon'un sekreterliğini yapan ve onun takipçilerinden olup Paris'te antikçağ atomizmini yeniden dirilten isim olarak bilinen Pierre Gassendi (1592-1655) ile tanışarak tabiat anlayışına nihai şeklini veren[35] Hobbes da maddeci görüşü geliştiren isimlerden biri olarak kabul edilir. Mekanik-materyalist bir yorum geliştiren Hobbes, *"Varolan her şey maddedir ve değişen her şey hareketlidir."*[36] diyecektir. Ona göre ruh duyularla kavranılamayacak kadar ince fiziki bir cisimdir ve dahası cismani olmayan ruh yoktur.[37] Toplumsal olguları da bu anlayışla

32 Afanasiev**, a.g.e.,** s. 37.
33 Skirbekk, **a.g.e.,** ss. 207-208.
34 Gökberk, **a.g.e.,** s. 177.
35 **A.e.** s. 280.
36 Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938, s. 195
37 **A.y**.

açıklayan Hobbes, bu olguların yalnızca mekanik olarak dolaşan madde parçacıkları halinde olduklarını iddia etmiştir.[38] Bu görüşleriyle göreceli olarak Bacon'dan ayrılan Hobbes, Tanrı kavramını dahi maddi nitelikte doğal bir neden olarak kabul etmiş, bütün nedenlerin doğal oluşu ve bu nedenlerin maddi nitelikte oluşu iddiaları sebebiyle dönemin ateistleri arasında anılmıştır.[39] Zira ona göre, Tanrı da tıpkı melekler ve ruhlar gibi düşünülemez oluşu sebebiyle felsefenin konusu dışındadır. Felsefe ancak birleşebilen ve ayrılabilenler yani cisimlerle ilgilenir. Zaten ona göre gözlemlenebilen şeylerin dışında gerçek hiç bir bilgi de yoktur.[40] Hobbes'un ruhu maddeye indirgemesi ve maddeyi tanımlamada hareketi ön planda tutmasından hareketle evren anlayışı, etik ve politikadan oluşan felsefesi, temel birkaç aksiyomdan hareketle evren, insan ve politik hayatla alakalı genel sonuçlar çıkarmak amacıyla geometriyi kullanması[41] ile birlikte maddeci kabuller üzerinde şekillenmiştir.

Aynı zamanda 1651'de tamamladığı **Leviathan** isimli eserinde devlet öğretisine ilişkin görüşleri ile de dikkat çeken Hobbes, kraliyetçiler ve Cromwell taraftarları arasındaki iç savaş dönemini yaşamış, mutlak monarşiyi desteklemiş, düzeni tesis edecek güçlü bir hükümetin savunucusu olmuştur.[42] Hobbes'a göre tabiatta olduğu gibi devlette de kuvvet hakkı meydana getirir ve bu devlet kendisine mutlak itaat karşılığında fertlerin can ve mallarını korur. Devlet ne emrediyorsa iyi, neyi yasaklıyorsa o kötüdür.[43] Hobbes'un devlet anlayışına göre egemen güç öylesine sınırsızdır ki, tüm fikirler üzerinde sansür uygulama hakkına sahiptir. Devlet despotik bir yapıda yönetilebilir, zira en kötü despotik yönetim herhangi bir anarşik durumdan daha iyidir.[44] Bu yönüyle sınırsız özgürlük diye bir şey yoktur. İçgüdüleriyle hareket eden insanoğlunu yönetmek devletin görevidir ve herkesin herkese karşı kavgasını, yani "insan insanın kurdudur" anlayışını sona erdirmek de

38 Skirbekk, **a.g.e.,** s. 245.
39 Gökberk, **a.g.e.,** s. 282.
40 Weber, Alfred, **a.g.e.,** s. 194.
41 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** ss. 474, 477.
42 Skirbekk, **a.g.e.,** s. 238.
43 Weber, **a.g.e.,** s. 195.
44 Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy,** London, Routladge, 1996, p. 536.

yine devlete itaatle mümkün olabilecektir.[45] Devlet felsefesinde materyalist temelli görüşleri uygulayan Hobbes'a göre devlet suni bir cisimdir. Daha önce devlet halinde yaşamayan insan toplulukları biraraya gelerek, devleti inşa eder. Genel güvenlik amacıyla bir araya gelen ve bir saat mekanizmasına benzeyen toplum, birbirlerine söz vererek bir sözleşme imzalamış olurlar ve böylece devlet meydana gelir.[46] Pozitif hukuku ve atomist yaklaşımları birleştiren Hobbes'ta mekanizm, siyaset felsefesi ile de döneme damgasını vurmuştur.

Hobbes'a da oldukça tesir eden ve atomist materyalizmi yeniden canlandıran Gassendi, Rönesans sonlarında yetişen bir Fransız düşünürü olarak, tabiatı atom ve bunların hareketi üzerinden açıklayan mekanist anlayışı savunan isim olmuştur. Descartes'in çağdaşlarından olan Gassendi, onun felsefesine de eleştiriler getirmiştir.[47] Bu noktada, felsefede materyalizme zemin hazırladığı iddia edilen, metodolojik anlamda materyalist düşüncenin yeniden dirilmesini sağlayacak yapının kurucu ismi olarak kabul edilen René Descartes'ı (1596- 1650) anmak uygun olacaktır. Dönemin rasyonalist akımını temsil eden ve matematikçi olan Descartes, modern felsefenin de kurucusu ünvanını taşımakla birlikte, *"bilimin temellerini yalnızca dünya üzerinde olan temel ve genel doğrular anlamında bir bilimin değil, fakat aynı zamanda bir genel araştırma olarak bilimin temellerini ortaya koymaya çalışan"*[48] filozof olması bakımında da önemlidir. Kesinliği ve dakikliğinden yola çıkarak, bilgiye götüren en sağlam ve güvenli yol olduğu kabulüyle matematiğin ve matematiksel yöntemin, felsefede kullanılması gereken en doğru yöntemi ortaya çıkaracağı düşüncesinden hareketle gelişen, *"maddi dünyanın ve maddi dünyada ortaya çıkan değişmelerin sadece yer kaplama ve hareketle özdeşleştirilen madde aracılığıyla açıklanabileceğini"*[49] iddia edecektir. Tüm gerçekliği madde ve ruh olarak iki töze ayıran Kartezyen düalizmi Batı düşüncesini yeniden tesis bakımından son derece önemlidir. Doğru bilginin ancak kesinlik arayışı içinde mümkün

---

45 Orhan Hançerlioğlu, **Düşünce Tarihi,** İstanbul, Remzi Kitapevi, 2003, s. 172.
46 Gökberk, **a.g.e.,** ss. 284-285.
47 Weber, **a.g.e.,** s. 204.
48 Bryan Magee, **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi,** Çev: Ahmet Cevzici, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 69,
49 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 426.

olabileceği iddiası ve kuşku yaratacak her düşünceyi sistemden elemesi yöntemsel olarak modern dönemin ve materyalist anlayışın belirleyici düsturu olmuştur. "Düşünüyorum öyleyse varım" veya *"kendimin tam olarak bilincindeyim, o halde varolmam gerektiğini biliyorum"* şeklinde özetlenebilecek olan **cogitosu**, felsefe tarihinde kesinlik arayışının da bir temsili olarak görülmüştür. Bu anlamda 17. yüzyıl başta olmak üzere kendisinden sonraki felsefeye tesiri büyük olan bu isim, madde ve Tanrı'yı açıklarken, başta bilimi teolojik müdahalelerden kurtarma, deneysel yöntemin tabiatla ilgili teorilerin anlaşılmasındaki tesirini[50] sağlamlaştırma ile madde merkezli bir bilim paradigmasını inşa etmesi bakımından önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Descartes'ten sonra modern dönemin en önemli ikinci ismi olarak kabul edilen Baruch Spinoza (1632-1677) ise Descartes'tan farklı olarak tek cevher anlayışıyla felsefe tarihinde önemli bir yer işgal etmiştir. Spinoza Descartes'in madde ile ruhun (zihnin) birbirinden ayrık iki töz olduğu anlayışını reddederken, onların bir ve aynı olan yegâne tözün (yani Tanrı'nın) sıfatları olduğu görüşünü benimsemiştir. Ancak Spinoza'nın bu görüşü, sadece düşünme sıfatı itibariyle ruhun değil, aynı zamanda yer kaplama sıfatı itibariyle de maddeyi (bedeni) Tanrı'ya izafe etmesi noktasında Yahudi cemaatinin tepkisini çekmiş, sonrasında ateistlikle suçlanarak cemaatten aforoz edilmiştir.[51] Gerçekten de Spinoza'ya göre yer kapama niteliği ile bağlantılı olarak Tanrı, tabiattan ontolojik olarak ayrı değildir ve tabiatın yani maddi dünyanın kendisidir. Yani panteist bir öğretiyle, sonsuz olan Tanrı tüm gerçekliği kendisinde kapsamaktadır. Bu bakımdan Spinoza'nın materyalist bir zihin görüşünü temsil ettiği iddia edilmektedir.[52]

Aynı zamanda Descartes temelli şekillenen Kartezyen görüşler ve İngiliz fizikçi Isaac Newton'un (1642-1727) mekanik alandaki büyük buluşları ile 17. ve 18. yüzyıllar, hem tabiat hem de toplum hayatının mekaniğini yasalara bağlama çabalarını da beraberinde getirmiştir.[53] Dolayısıyla dönemin materyalist anlayışını

---

50 Magee, **a.g.e.,** ss. 72-86.
51 **A.e.,** s. 93.
52 Cevzici, **Felsefe Tarihi,** ss. 537-538.
53 Hançerlioğlu, **"Özdekçilik",** s. 63.

takip eden, özellikle Osmanlı aydınlarının materyalizm iktibaslarında referans gösterecekleri isimler arasında yer alan La Mettrie, Diderot, Helvetius ve d'Holbach'ın da çalışmaya katkısı bakımından anılması faydalı olacaktır.

Felsefi yaklaşımlarının yanı sıra, devrimci niteliği ile 18. yüzyıl materyalizminin din adamları ve sınıfına, mutlak monarşiye karşı ideolojik bir duruşu da temsil ettiği ileri sürülmüştür. Bu yeni dönem filozofları, kiliseyle barışık yaşayan eski dönem filozoflarından ayrılmış, bağlılık ve bağımlılıktan uzaklaşmış bir uygulamayı savunmuşlardır. Özellikle ortodoks din anlayışının boyunduruğunu reddeden bu görüş, insana bedenine haklar vermeyi, duygu ve tutkularını öncelemeyi salık vermiş, toplumu mutsuz ferdler yaratmakla suçlamıştır.[54] Gelenekle de süren çatışmaları, bu dönem materyalistlerini tabiata yönlendirmiş, maddeyle kurdukları yakın ilişki bu temel üzerinde yükselmeye devam etmiştir.

Bu bağlamda ismi, 18. yüzyıl Fransız materyalist felsefesini şekillendiren isimlerin başında anılan Julien Offray De la Mettrie (1709-1751) tüm varlıkların tek bir maddeden meydana geldiğini ve aralarındaki farkın ancak bir derece farklılığı olduğunu ileri sürmüştür.[55] Askeri bir hekim olan De la Mettrie geliştirdiği haz teorisine göre maddi hazları esas olarak kabul etmiş,[56] buna bağlı olarak **L'homme Machine (Makine İnsan)** kitabında insanı bir makine olarak görürken, bitki ve hayvanla aralarındaki yapısal ilişkiyi gözlemiştir. Nihai olarak ruhun bedenle aynı zamanda yok olacağı yargısına ulaşmış, ruhsal işlevlerin bedenin koşulu tarafından etkilendiğine inanmıştır.[57] İnsanla hayvanın aynı maddeden oluştukları iddiasıyla De la Mettrie, insanın doğuş itibariyle hiçbir bilgi getirmediğini dolayısıyla dini inançların da sonradan kazanıldığını ifade edecektir.[58] Ona göre önyargıların başlıca çıkış noktası dindir. Vicdan azabı, günah duygusu ve pişmanlık gibi duyguları anlamsız ve yararsız üzüntüler olarak görmüştür.[59] Yüce bir gücün varlığından şüphe

---

54 G.V. Plehanov, **Materyalizm Üzerine Üç Deneme,** Çev. Mehmet Dündar, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1987, s. 24.
55 Hançerlioğlu, **"Özdekçilik",** s. 63.
56 Gökberk, **a.g.e.,** ss. 353, 374.
57 William S. Sahakian, **Felsefe Tarihi, İstanbul,** İdea Yayınevi, 1995, s. 155.
58 Lange, **ibid.,** First Book (continued), pp. 61-63.
59 Gökberk; **a.g.e.,** s. 374.

etmemekle birlikte De la Mettrie bir din zorunluluğuna karşı çıkacaktır.[60] Böylece din ile arasındaki mesafe onu evrenin yaratılışı fikrinden uzaklaştırmıştır. Evrenin oluşumunu atomsal patlamaya bağlayan De la Mettrie,[61] Spinozacı görüşleri ve kısmen Descartes'in mekanik felsefesini benimseyişi ile dikkat çekmiştir.

18. yüzyıl Fransız materyalizmini sistemleştirdiği iddia edilebilecek bir diğer isim olarak Paul-Henri Baron D'Holbach (1723-1789), bir Alman aristokratı olarak materyalizmin İncili olarak kabul edilen **Systéme de la Natur**'u **(Tabiat Sistemi)** kaleme almıştır. Her ne kadar materyalizm adına yeni bir şey ortaya koymadıysa da, spiritüalist ve düalist felsefeyle sürdürdüğü savaş önemlidir. Hareketi maddenin temel özelliği olarak kabul eden D'Holbach, bir şey hakkında doğal nedenler bulunamadığında insanların Tanrı unsurunu işin içine kattıklarından, bu tutumun ilkel bir tutum olarak cahillik temelli geliştiğinden bahsetmiştir. Fakat tabiatın hareket özelliğinin bütün bilimleri fizik olarak kabul etmesine ve erdem dahil tüm ruh faaliyetlerinin de maddi olduğunu iddia etmesine sebep olmuştur.[62] D'Holbach'a göre *"...madde, bize göre, genellikle, duygularımızın üzerinde herhangi bir biçimde etki yapan bir bütündür; ve bizim değişik maddelere mal ettiğimiz nitelikler, bizde, yarattıkları değişik izlenim ya da çeşitli değişikliklere dayanırlar."*[63] Evrenin yaratıldığını iddia eden yaklaşım tarzlarına karşı çıkan D'Holbach, ağır işleyen bir evrimi savunmuştur. Dolayısıyla kainat Tanrı veya tesadüflerce değil, tamamen değişmez ve zorunlu tabiat kanunları tarafınca idare edilir. Dine, özellikle Hristiyanlığa yönelik eleştirileri ile tanrı tanımaz *"ateistik materyalist"*[64] yaklaşımı ön plana çıkan bu ismin Osmanlı materyalizminin şekillenmesindeki tesiri, çalışmanın bağlamı açısından odaklanılması faydalı bir husustur.

Ayrıca Tanrı inancını ve ölümsüzlüğü reddeden D'Holbach'la aynı dönem yaşayan Denis Diderot (1713-1784), Marx öncesi materyalizmin geldiği önemli bir noktanın temsilcisi olarak ele alınabilir. Fransız Aydınlanmasının bir başarısı olarak

---

60 Lange, **ibid,** First Book (continued), p. 71.
61 Hançerlioğlu, **Düşünce Tarihi,** s. 421.
62 Gökberk, **a.g.e.,** s. 355; Lange, **ibid.,** pp. 93-95.
63 Plehanov, **a.g.e.,** s. 18.
64 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 713.

kabul edilen **Fransız Ansiklopedisi** yaratıcılarından olan ve **Ansiklopedistler** olarak ünlenen isimlerin başında gelen Diderot, ilk yayıncı D'Alembert'in çekilmesiyle yayın işini üstlenmiş, teizmle başladığı düşünce yolculuğunu materyalizme yaklaşan bir panteizmle sonlandırmıştır.[65] Cevizci'ye göre o, felsefesi en az dogmatik filozoflardan biridir.[66] Ona göre her şey değişmektedir ve hiç bir şeyin sonsuzluğu yoktur.[67] Kısa bir süre deizmin savunuculuğu yapan Diderot, ateizmde karar kılmıştır. Ona göre varolan tek şey maddedir, hareket de maddenin zorunlu ve sürekli özelliğidir. Materyalist görüşlerini fizyoloji ve tıptan ilham alarak şekillendirmiş olan Diderot,[68] daha sonra Darwin'in görüşlerini de temellendirecek fikirlerin savuncusu olmuş ve tüm varlıkların birbirlerinden türedikleri ve birbirlerine katıştıkları, tabiatın seçim ve ayıklamasıyla sürüp giden bir sistemin varlığına dair teorisini erken dönemde dile getirmiştir.[69] Diğer taraftan Diderot belki de tarihte ilk defa bilim ve felsefenin halka maledilmesi çabasına girişmiştir.

Felsefesini Condillac sensüalizmine göre şekillendiren Claude Adrien Hélvetius (1715- 1771), insanın gelişmesinde toplumsal çevrenin oynadığı rolü belirtirken, insan zekasının yaradılış itibariyle aynı olduğunu ve çevresel faktörler sebebiyle farklılaştığını iddia etmiştir.[70] Buradan hareketle faydacı ahlak anlayışının ilk büyük öncüsü sayılmış, özellikle eğitimin önemine vurgu noktasındaki fikirleri dikkat çekmiştir. Ona göre iyi bir eğitimin önündeki en büyük engel din ve batıl inançlardır. Ateist görüşleri ile bilinen Hélvetius, yalnızca maddi nesnelerin varolduğunu, bilginin de bu maddi nesnelerin duyularımız üzerindeki tesirinin sonucunda meydana geldiğini kabul etmiştir.[71] Böylece 19. yüzyılla birlikte bilimsel materyalizmden bahsedilmeye başlanacaktır.

Bu noktada İngiltere ve Fransa'da düşünce tarihinin izlediği seyire bakıldığında belirgin bir farkın varlığından bahsetmek mümkün görünmektedir.

---

65 Gökberk, **a.g.e.,** s. 358.
66 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 706
67 Weber, **a.g.e.,** s. 266.
68 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 708.
69 Hançerlioğlu, **Düşünce Tarihi,** ss. 224, 230-231.
70 Hançerlioğlu, **"Özdekçilik",** s. 64.
71 Cevizci, **Felsefe Sözlüğü,** s. 411.

İngiltere'de temellenen Aydınlanmacı düşünce ile materyalizm, din ve geleneği uzlaştırmış, ekonomik saiklerle ahlak vurgusundan ziyade içinde bulunulan koşulların meşrulaştırılmasına çalışmıştır. Fransız aydınlanması ve materyalizminde ise bilimsel bilgi ile toplumun olumsuz durumunun müsebbibi olarak kabul edilen din ve gelenek hesaplaşması yaşanmıştır. Böylece Fransız materyalizminin dini ahlak yerine materyalist bir ahlak kabulü için çaba sarfettiği de dikkat çekmiştir.[72]

Diğer taraftan Hegel okulunun dağılmasına sebep olan David Friedrich Strauss'un (1808-1874) **Das Leben Jesu (İsa'nın Yaşamı)** adlı eseri, kilise inançlarını temelden sarsmış, İncil'deki öğretilerin büyük bölümünün, kaynakların ve Hz. İsa'nın hayatı ile alakalı haberlerin tevatür olduğunu iddia etmiştir. Strauss yaşambilim alanındaki gelişim düşüncesini tüm evrene aktarmış ve evrenin başı sonu olmayan ve zaman içinde hareket eden bir kütle olduğunu iddia etmiştir. Bu evrenin küçük bir parçası olan Dünya üzerindeki canlıların da sadece mekaniklerinin farklılıklarıyla birbirlerinden ayrıldıklarını, aksi takdirde aralarında büyük bir fark olmadığını ifade etmiştir. Bu noktada Darwin'in mekanik ilkeler ve doğal ayıklanma teorisi ile canlı varlıkların doğuşlarını açıklayan formülü, tüm ruhsal alanı atomların devinimlerine geri götüren devrimsel evrim teorisi şekillenmiştir. Dolayısıyla bu dönemde bilim çevrelerinde insanın Tanrı tarafından yaratılmadığı, ancak tabiatın derinliklerinden çıktığı anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Buna göre insanın başlangıcı cennet durumu değil hayvan durumudur ve insan bilincindeki sonsuz ve genel töz olan Tanrı kavramı ile ruhun sonsuzluğu ve evrenin sona ereceği gibi kavramlar reddedilmiştir. Bu görüşe göre artık insanlık vardır.[73] Darwin'in bu yaklaşımları ileride matertyalist görüşü destekleyen isimlere derinden tesir edecek, Osmanlı aydınlarının materyalizm kabullerine de temel teşkil edecektir.

Bu aşamadan sonra insanı temel alan antropolojik materyalizm ve önemli temsilcisi Ludwig Feuerbach'tan (1804-1872) bahsetmek isabetli olacaktır. Materyalizmi yeniden canlandıracak olan ve ilerleyen yıllarda tarihsel materyalizmi

---

72 Atila Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm,** İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 16.
73 Akarsu, **a.g.e.,** ss. 106-107.

temellendirecek olan çağdaşı Karl Marx'a (1818-1883) da tesir edecek şekilde Hegelcilikten materyalizme kayan Feuerbach[74], Hegelci idealizmi reddederek, onun yerine gerçekliğin maddi olduğu görüşünü yerleştirmiştir. Dünyayı anlama çabası yerini dünyayı değiştirme çabasına evrilecektir.[75] İnsanı doğanın en üstün varlığı olarak gören Feuerbach, felsefi bir konu olarak insanı işlemesiyle felsefi materyalizm alanında ilerlemiş, din meselesinde de bu altyapı üzerinden hareket etmiştir. Zira 1841'de yayınlanan **Des Wesen Des Christentums** isimli Hristiyanlığın temel esaslarını eleştirdiği eserinde Tanrı'nın varoluşunu insanın dürtülerine bağlamış, insan olmadan Tanrı'nın da var olamayacağını, insanın Tanrı'yı kendi içinde taşıdığı fikri[76] ile geleneksel dinler yerine evrensel bir dinin gerekliliğini savunmuştur.[77] Dini insanlık ruhunun bir rüyası olarak kabul etmiş, rüya halinde dahi insanın ayaklarının toprakta olduğu vurgusuyla[78] dini tamamen reddetmekten ziyade, metafizik boyuttan uzaklaştırmış ve materyal dünyaya çekmiştir. Aynı zamanda teslis inancına getirdiği eleştiriler esnasında dişi varlığın eril olanı tamamlayan değer ve hükümde olduğu yönündeki yaklaşımı[79] Batı dünyasının kadını konumlandırışında yaşanacak kırılmanın sinyallerini vermiştir.

Bu dönemle birlikte materyalizm özellikle 1789 Fransız Devrimi'nin ardından gelişen ideolojik şekillenmeyle birlikte, Marx ve Engels'in tarihsel diyalektik materyalizmi ve pozitivizmin tesirinde kalarak gelişecek olan Darwin'in biyolojik materyalizmini takip eden kaba (vülgar) materyalizm şeklinde iki kola ayrılacaktır. Burada Almanca'da kaba, basit, ham anlamındaki bir ifade olan vülgar kelimesi özellikle Karl Marx'ın tanımlamasıyla, bilimselliğin karşıtı anlamında kullanılacak, doğru bir temelden yola çıktığı halde bilimsel tutarlılığa kavuşup, olgunlaşmamış düşünceyi ifade edecektir. Doğruyu içerse dahi bu düşünce yapısını bilimsel olmaması sebebiyle, ham olmakla suçlayacaktır. Diyalektik dışı tüm materyalistler bu anlamda eleştirilecek, metafizik tek yanlılığın yanlış sonuçlara

74 Russel, **a.g.e.,** s. 748.
75 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 874.
76 Ludwig Feuerbach, **Gesammelte Werke: Das Wesen des Christentums,** Edit: Werner Schuffenhauer, Wolfgang Harich, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 28-44.
77 Sahakian, **a.g.e.,** s. 184.
78 Feuerbach, **a.g.e.,** p. 20.
79 Feuerbach, **a.g.e.,** pp. 130-147.

sürüklemesi ithamıyla karşı karşıya kalacaklardır.[80] Daha sonra pozitivistlerin materyalizm karşıtlıklarını temellendirmek amacıyla geliştirdikleri bu eleştiriler, özellikle Vogt, Büchner, Moleschott, Cabanis, Haeckel, Huxley gibi isimlerin temsil etttikleri vülgar materyalizme yöneltilecektir.

Vülgar materyalizmin dönem şartları bakımından bir başka önemi, Osmanlı aydınlarını doğrudan tesir eden isimler arasında olmalarıdır. Pozitivist kabullerle eklektik biçimde erken Cumhuriyet ideolojisinin şekillenmesinde ciddi katkısı olan bu akım, II. Meşrutiyet'in ilanı (1908) ile birlikte açıkça savunulmaya başlanmıştır.[81] Bu noktadan hareketle vülgar materyalizm veya biyolojik materyalizmin görüşleri, çalışmanın vurgu yapmayı amaçladığı noktalardan olması hasebiyle önemlidir.

Yukarıda adı geçen vülger materyalizmin temsilcisi isimler Strauss'un da tesiriyle yaratılma inancının yerine Lamarck ve Darwin'in doktrinlerini koymuşlardır. Teist spiritüalistlerin cevap bulmakta zorlandıkları itiraz ve sorularına artık Darwin'in teorisi aracılığıyla savunma getirmeye başlamışlardır. Hatta zaman zaman Darwinizm ile materyalizm neredeyse aynı anlama gelen kelimeler olarak kullanılmıştır.[82] Büyük çoğunluğu tabiat bilimci ve doktor olan vülgar materyalizminin temsilcisi bu isimler, bilinci maddeye, tüm ruhsal süreçleri fizyolojik süreçlere indirgemişler, düşünce ve duyguların bu süreçler tarafından belirlendiğini iddia etmişlerdir.[83] Bununla bağlantılı olarak psikolojik materyalizmin prensiplerini açıklıkla ifade eden tıp doktoru Cabanis (1757-1808), beden ve ruhu aynı şey olarak açıklamış, ruhun kendi kendini hisseden beden olduğu, dolayısıyla duyan, düşünen bu bedenin madde olduğu görüşüne ulaşmıştır. Ona göre zihni ve ahlaki faaliyetler de madde kanunlarının sonucudur.[84]

Bir diğer önemli isim olan Ludwig Büchner (1824-1899), madde ve kuvveti aynı şeyler olarak kabul eden, birbirlerini tamamlayıcı niteliklerine vurgu yapan,

---

80 Hançerlioğlu, **"Özdekçilik".** s. 68.
81 M. Şükrü Hanioğlu, "Erken Cumhuriyet İdeolojisi ve Vülgermateryalizm (1)", **https://www.timeturk.com/tr/makale/m-sukru-hanioglu/erken-cumhuriyet-ideolojisi-ve-vulgermateryalizm-1.html** 22 Kasım 2008.
82 Weber, **a.g.e.,** s.358-359; Lange, **ibid.,** Second Book (continued), p. 26.
83 Hançerlioğlu, **Düşünce Tarihi,** s. 306.
84 Weber, **a.g.e.,** s. 267.

hareketin ve maddenin hayatın kaynağı olarak gören anlayışında tanrı tanımaz yaklaşımı ileri sürmüştür. Madde ve kuvvetin ayrılmaz ilişkisi ve evrenin oluşumu ile bağlantısı hakkındaki görüşlerini açıkladığı **Kraft und Stoff (Madde ve Kuvvet)**[85] vülgar materyalizm görüşlerinin önemli bir özeti hükmünde sayılabilir. Doktorluk sıfatını da kullanarak insan bedeni ve madde bağlantısı hakkında yorumlar yaparken, zihinsel olayların beynin basınç ve deviniminin sonucunda meydana geldiğini savunmuştur. Felsefeyi ilgi dışı bırakan görüşleriyle, deney ve duyum dışındaki bilgi kaynağını kabul etmemiştir.[86] Aynı şekilde Ernest Haeckel (1834-1919) de insan temelli görüşler geliştirmiş, insanı evrenin sıradan bir maddesi olarak yorumlamış ve hayatı cansız bir maddeden meydana gelen kimyasal bir olaya indirgemiştir. İngiliz fizyolojist Thomas Henry Huxley (1825-1895) de benzer şekilde maddeci bir yaklaşımla madde ve ruhun bilinemeyeceğini iddia ederek[87] dönem materyalizminin temsilcilerinden sayılmıştır. Ancak Lange'ın ifadelerine bakıldığında zamanla materyalizmle eş anlamda kullanılmaya başlanan Darwinizmin yaygınlaşması ile birlikte Büchner hariç diğer tüm vülger materyalistler unutulmaya yüz tutacak, tüm görüşler Darwin taraftarı veya karşıtı olacak şekilde kategorize edilmeye[88] başlanacaktır. Bu noktada Osmanlı aydınlarının materyalizm iktibasının da aynı hareket noktasına sahip olduğunun iddia edildiğini hatırlamak faydalı olacaktır.

Bu bağlamda Darwin'in, Lamarck'ın dönemi itibariyle ses getirmeyen evrim görüşüyle temellenen, biyolojik olduğu kadar toplumsal ilerlemenin de açıklaması kapsamında başta sosyal bilimlerce ilgi odağı haline gelen teorisi, doğal ayıklanma fikrine dayanmaktaydı. Bu noktada 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar organizmacı yaklaşımın toplumsal dayanışma ve harmoni temelli kabulleri Darwin teorisiyle ciddi kırılma yaşamıştır. Aynı zamanda Comte'un insanlığın evrimini üç aşamaya ayırdığı Üç Hal Kanunu uyarınca son aşamada yer alan pozitif aşamanın matematikle başlayıp, astronomi, fizik, kimya, biyoloji/fizyoloji ve sosyoloji

85 Bkz: Büchner, Ludwig, **Kraft und Stoff: Emprisch-Naturphlosophische Studien,** Leipzig, Berlag von Theodor Thomas, 1867.
86 Hançerlioğlu, **"Özdekçilik",** s. 68.
87 **A.e.,** s. 69.
88 Lange, **ibid.,** Second Book (continued), p. 26.

bilimleri üzerinde yükseldiği kabulünün, sosyal bilimleri pozitif bilim kategorisine yerleştirmesinin bir bakıma Darwinizmin ön hazırlığını temsil ettiği de iddia edilmektedir.[89]

İngiliz kökenli olmasına karşın Charles Darwin'in ünli kitabı **On the Orijin of Species** yayımlandığında öncelikle Almanya'da ses getirmiş, idealizm ve romantizmin yerini materyalistik görüşlere bırakmaya başladığı bir sürece girildiği görülmüştür.[90] Darwin, tam adı **On the Origin of Species: By Means of Natural Selection or the Preservation of Favorued Races in the Struggle for Life** isimli bu kitabıyla biyolojik evrim teorisini temellendirecek ve türlerin varlıklarını sürdürmelerini, verdikleri hayatta kalma mücadelesine dayandıracaktır. Böylece türlerin hayatta kalmak için geliştirdikleri yeni özelliklerini sonraki nesillere aktardıklarını, evrimleşerek varlıklarını devam ettirdiklerini ifade edecektir. Darwin kitabında *evrim* yerine "değişerek türeyiş teorisi" şeklinde tercüme edilebilecek olan "*theory of descent with modification*"[91] ifadesini kullanmıştır. Başlangıçta doğrudan insanı konu almayan çalışmasına Darwin, 1868'de **The Variation of Animals Under Domestication (Evcilleşmenin Etkisiyle Hayvanların ve Bitkilerin Değişimi),** 1871'de **The Descent of Man and the Selection in Relation to Sex (İnsanın Türeyişi ve Seksüel Seçme)** ve 1872'de **The Expressions of the Emotions in Man and Animals (İnsanda ve Hayvanlarda Duyguların Dile Getirilişi)** ile yenilerini ekleyerek teorisini insanları da kapsayacak biçimde genişletmiştir.[92]

Türlerin tabiat içinde koşullara bağlı biçimde gösterdikleri değişimi, gerçekleştirdiği gezilerde elde ettiği gözlemlerle belgeleyen Darwin, teorisinin 1798'de yayımlanan Robert Malthus'un **An Essay on the Principles of Population (Nüfus İlkeleri Üzerine Bir deneme)** isimli kitabında nüfusun denetlenmesi hakkında ürettiği görüşlerden etkilendiğini ifade etmiştir. Malthus'un ifadelerinden yola çıkarak tabiatta yer alan savaşa odaklanan Darwin, türlerde meydana gelen

89 Doğan, **a.g.e.,** s. 33.
90 **A.e.,** s. 27.
91 Bkz: Charles Darwin, **Origin of Species: By Means of Natural Selection or the Preservation of Favorued Races in the Struggle for Life,** London, John Murray Albemarle Street, 1859.
92 Reşit Canbeyli, "Darwincilik: Bir Kuramın Evrimi", **Darwin Kuramı: Seçme Yazılar-Eleştiriler,** Çev: Cem Taylan, İstanbul, Pan Kitap, 2000, ss. 7-8.

küçük değişimlerin uzun zaman süreçlerinin ardından yeni türleri meydana getirdiği çıkarımına ulaşmıştır. Bağlantılı olarak insanın atasının maymunun da öncesinde, alt basamakları oluşturan bir tür olduğu, eş seçiminin kuşaklar arasında belirleyici bir değişimi meydana getireceği gibi iddiları, teorisi çerçevesinde ortaya atmıştır. Darwin, doğal mekanizmalarıyla bir bütün halinde açıkladığı, tabiatın kendi işleyişi içindeki tabii ve otomatik bir doğal seleksiyonla ifade ettiği evrim teorisini materyalist temellere dayandırmış,[93] böylece aslında klasik materyalizmin Darwinizme evrileceği bir sürecin de aktörü olmuştur.

19. yüzyılın başlarında, biyolojinin yöntem ve kurallarının sosyal bilimlerin temel referansı olarak görülmeye başlanması ile ilerleme fikrinin yüzyılın tüm düşünürlerinin temel sorunsalını teşkil etmesi ardından biyolojik evrimin sosyal bilimlere uyarlanması gecikmemiştir. Teorinin temel hareket noktası, canlıların hayatta kalmak dışında ileriye dönük bir gayesi olmadığı ve bunun neticesinde doğal seleksiyonun gerçekleştiği kabulü, insana da uyarlanmış, bu kabul insana dair değer ve anlamların önemini ortadan kaldırmıştır. Zira Darwin ahlakın menşeini dine dayandıran görüşleri reddetmiş, insanı sosyal bir hayvan olarak kabul ederek ahlaka, sosyal içgüdülere ve içinde yaşanılan topluluğa faydası sebebiyle sahip olunduğunu ifade etmiştir.[94] Böylece Darwin ve görüşleri, kendisinden sonraki din-dışı kabullerin temel dayanağı olma özelliği göstermiş ve adeta klasik materyalist düşüncenin zirve noktasını teşkil etmiştir.

Diğer taraftan 19. yüzyıl materyalizminin en önemli oluşumu olan ve çağdaş materyalizm olarak da anılan Marx ve Engels'in diyalektik tarihsel materyalizmi, diyalektik yaklaşımı sebebiyle önceki materyalist yaklaşımlardan ayrılmıştır. Ontolojik olarak materyalist, epistemolojik olarak mekanist olan, özellikle vülgar materyalizmin takipçisi 19. yüzyıl maddecileri, ısrarla klasik materyalizmi savunmuş, diyalektik materyalizme karşı sert bir duruş sergilemişlerdir. Takip eden süreçte bıraktığı izler noktasında önemi olan bu diyalektik materyalist yaklaşım,

---

93 **A.m.,** ss. 16-19.
94 Doğan, **a.g.e.,** ss. 37-38.

Osmanlı aydınlarını ancak 1919 tarihi itibariyle tesiri altına alacağından[95] bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmış ve klasik materyalizmden ayrılması bakımından da ele alınmamıştır. Ancak materyalizmin evrildiği önemli bir aşama olarak yüzyılına ve sonrasına vurduğu damga göz ardı edilmeyecek ölçüdedir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında materyalizmin mekanik görüşlerini, bilimdışı olarak kabul eden[96] ve bir fenomenin, daha alttaki bir fenomenden kaynaklandığı şeklindeki indirgemeci materyalist görüşe karşı, organik fenomenin mekanik ya da kimyasal olarak açıklanamayacağı fikrinden hareketle, her bilimin kendi öğeleri ve ayrı fenomenleri olduğunu savunan[97] pozitivistlerin görüşleri ele alınacaktır. Osmanlı aydınlarına da tesir eden pozitivist dünya görüşü hakkında böylece fikir sahibi olunacaktır.

1.2. POZİTİVİZMİN TANIMI VE ORTAYA ÇIKIŞI

Pozitivizmden bahsetmek için öncelikle **olguculuk** olarak da anılan bu düşünce akımının temellerini kavramak, çıkış şartlarını tam anlamıyla her açıdan görmek faydalı olacaktır. Zira materyalist düşüncenin asırlar süren tarihe yayılmışlığına karşın pozitivizm, metafiziğin yerine bilimi koymayı hedeflemiş,[98] 19. yüzyılda doğmuş ve gelişmiş, şekil değiştirerek tarih içinde ilerlemiş ve taraftar bulmuştur. Bu bakımdan pozitivizm denirken ne kastedildiğini, pozitivizmin hangi olaylar örgüsü içinde ortaya çıktığını, dayandığı **olgunun** tam olarak ne olduğunu kavramakta fayda vardır.

Olguculuk bağlamında pozitivizmi açıklayabilmek ve akımın kurucusu Auguste Comte'un (1789-1857) temel hareket noktasını anlayabilmek için **olguyu** kısaca tanımlamak yerinde olacaktır. Olgu, Osmanlıca karşılığı *vâkıa, hâdise, şeen,*

---

95 Akgün, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988,** s. 8.

96 I.S. Narski, "Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", **Pozitivizm,** Çev. Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2012, ss. 65, 67, 72; Orhan Hançerlioğlu, "Olguculuk", **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar,** C:4 , İstanbul, Remzi Kitapevi, 1978, s. 317.

97 Frank Thilly, **Çağdaş Felsefe,** İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2002, s. 355.

98 Weber, **a.g.e.,** s. 365.

fiil olan, zaman ve yer özellikleriyle ele alınan, zaman ve yer özelliklerinden bağımsız olayın tamamını kapsayan, bu ikisinden daha geniş anlamda "*gerçekleşmiş her şeydir*"[99] **Olguculuk** ise buradan hareketle Osmanlıca karşılığı **İspâtiyye** olan, pozitivizmdir. İnsan içi **olguları** gözlemleyerek tanımlamayı uygun bulan,[100] septik (kritisist) yaklaşımları dolayısıyla henüz ilk çağlarda sofistlerde ve 18. yüzyılda Hume ve Kant'ta temelleri bulunabilecek öğretidir.[101] Latince'de **ponere** ve **positus** kelimelerinden türeyen pozitif kelimesinin pozitivistler tarafından kullanımı 1822'de August Comte'un **Sanayiciler İlmihali** adlı eserinde yer almasıyla başlamıştır. Pozitif kelimesi; metafizik ve aklî olanın tam tersine olguların kendisini yeterli bulan, rasyonel veya spekülatif olanın tersine, sebepler konusunda soru sormaksızın,[102] deneysel olanla yetinen, olması gerekenden ziyade, olanı dikkate alan[103] bir yaklaşımı ifade eder.

Özellikle bilinebilir olanın yalnızca fenomenlerden, yani olgulardan ibaret olduğunu savunan Kant'ın felsefî temellerine yaslanan pozitivizmin kurucusu Auguste Comte ve onun pozitif felsefesi, kendisini vaz edilmiş (pozit), ortaya konulmuş olanla, diğer bir deyişle aktüel varoluş alanıyla sınırlayan, bu alanı düzenlemeye ve onun yarattığı problemlerle yüzleşmeye çalışan bir felsefedir. Bilim temelinde yükselen, buradan hareketle de bir bilim paradigması olarak ele alınabilecek olan pozitif felsefe, nesnelliği öncelerken, aktüel varoluş sahasından fenomenler düzeyinin ötesine geçmenin kabul edilebilir bir geçiş olmadığı varsayımıyla, bilimlerin ulaştıkları sonuçları düzenleme, bilimin kavramlarını açıklama, temellendirme ve bilimin yöntemini analize etme görevi üstlenmiştir.[104] Böylelikle görüşlerini temellendirirken Comte, elbette kendisinden önceki yapılar ve düşünce geleneklerinden de etkilenmiştir. Dolayısıyla Comte'un pozitivizmini hazırlayan felsefî öncüllerin analiz edilmesi, tarihi ve toplumsal alandaki izdüşümlerini takip edilebilir hale getirmek bakımından faydalı olacaktır.

---

99 Orhan Hançerlioğlu: "Olgu", **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar,** C:4, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1978, s. 315.
100 Hançerlioğlu,**"Olguculuk",** ss. 316, 317.
101 Tunalı, **a.g.e.,** s. 60.
102 Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1986, ss. 11, 12.
103 Ahmet Cevzici, **Felsefe Sözlüğü,** s. 706.
104 **A.e,** s. 707.

Buradan hareketle, materyalistik zihin yapısını kuvetlendiren gelişmeler gibi, pozitivizmi hazırlayan felsefi arka plan da Aydınlanma Çağı filozoflarının tesiri altında gelişmiştir. Hristiyan düşüncenin zayıflamasına sebep olan bu dönüşüm Kopernik, Galileo ve Kepler gibi bilim adamlarının devrimsel bir dönüşümün altyapısını hazırladığı süreçle başlamıştır. Tıpkı Rönesans gibi Aydınlanma hareketi de Avrupa'yı hem fiziki hem de zihinsel anlamda sınırlarının dışına taşıran bir dönem olmuştur. Daha önce de bahsi geçen şekliyle Dünya merkezli evren anlayışını bir dogma olarak kabul eden Kopernik'in güneş merkezli evren anlayışı, Hristiyan teolojisini ciddi bir krize sokmuş ve kilisenin otoritesinin sarsılmasına neden olmuştur. Bu gelişme, tarihte din ile bilimsel-felsefi düşüncenin yollarını ayıran ilk ve en önemli hareket olmuş, ardından gelen diğer devrimsel buluş ve bilimsel gelişmeler, aradaki makasın gittikçe daha fazla açılmasına zemin hazırlamıştır.[105] Böylece aklı ve gözlemi ön plana çıkartan bu yeni zihinsel süreç, özellikle Fransa'da Newton ve Locke'u takip eden bir gelenek dahilinde aklın sınırları dışına çıkmayı reddedecektir.

Bu bağlamda, 1688 İngiltere burjuva devrimiyle birlikte kapitalistler ve burjuvalaşmış soylular arasındaki sınıf uzlaşmasının nihayete erdiği ve egemen sınıflar arasındaki ilişkilerde köklü değişimler meydana geldiği döneme göz atmak yerinde olacaktır. Burjuvazinin egemen sınıfa dahil olduğu 18. yüzyıl ile birlikte feodal aristokrat sınıf egemenler için tehlike olmaktan çıktığı, halk ve emekçiler tehlikeli grupta yer almaya başlayarak yaşanan sınıfsal güç değişiminin 19. yüzyılda pozitivizmin ortaya çıkış koşullarını hazırladığı iddialarını[106] göz ardı etmemekte fayda vardır.

Diğer taraftan felsefi arka planı netleştirmek adına Comte pozitivizminin temel kabullerini hazırlayacak isim olarak Immanuel Kant'a (1724-1804) ve öncesinde Kant'ın bizzat dogmatik uykusundan kendisini uyandırdığını ifade ettiği[107] David Hume (1711-1776) felsefesine odaklanmak yerinde olacaktır.

105 İbrahim Kalın, **Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş,** İstanbul, İnsan Yayınları, 2016, ss. 247, 358.
106 Narski, **a.g.m.,** s. 22.
107 Cevizci, **Felsefe Sözlüğü,** s. 486.

Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Deneme) başlıklı eseriyle İskoç Aydınlanması'nın kurucu filozofu kabul edilen David Hume, Rönesans sonrası gelişen felsefenin sürekliliğini ve önemli bir değişimi yansıtması bakımından, Kant'a kadar devam edecek olan dönemin bakış açısına hakim önemli bir isimdir. Dine ve metafiziğe yönelik eleştirel yaklaşımı, bilimde nedensellik eleştirisi, liberalizmi ve ahlakı duygulara bağlayan anlayışıyla tam anlamıyla Aydınlanma'nın önde gelen temsilcisidir.[108] Hume'a göre bir durum ya da olayın başka bir durum ya da olayı doğurması, ona neden olması anlamında kullanılan nedensellik alışkanlıkla açıklanabilir, doğuştan gelen bir tasavvur olamaz. Bağlantılı olarak Hume, iki olay arasındaki çağrışımın, bu nedensellik ilgisiyle adeta iki olay arasında zorunlu bir ilgi varmış gibi inanılmasını sağladığını ifade eder.[109] Dolayısıyla ona göre olayların sonuçları yalnızca deneyime bağlı olarak bilinebilir.[110] Hume, Rönesans sonrası tabiat bilimlerinin temel dayanağını sübjektif bir ilgi haline getirerek deneysel bilimlerle ilgili şüpheyi ortaya koymuştur. Zira ona göre deneysel bilimler sadece olayların aralarındaki ilgiyi tespitle görevli olmalı ve bunu yeterli bulmalıdır.[111] Buradan hareketle tüm akıl yürütmelerin temelinde birtakım ön kabullerin yer aldığını ifade ederken özellikle din ve metafiziği hedef almış, bu iki alanın bilimsel anlamda aşılması gereken engeller olduğunu belirtmiştir.[112] Böylece, Hume ile şekillenmiş olan şüpheciliğin ardından, rasyonel metafizikçilerle deneycilerin argümanlarının birleşip birleşemeyeceğini sorgulayan, daha önce de ifade edildiği gibi, pozitivizmin temellenmesinde etkili bir isim olarak değerlendirilmesi gereken Kant'ın görüşlerine değinmek faydalı olacaktır.

18. yüzyılda, özellikle İngiliz amprizmi ve Hume'un nedensellikle alakalı eleştirileri neticesinde insanın bilgi edinme kapasitesinden kuşku duyulmaya başlanmasının tesiriyle, Doğu Prusya doğumlu bir Alman filozofu olan Kant'ın hem amprizmin (deneycilik) hem de rasyonalizmin (akılcılık) eleştirisini yapması ile şekillenen kritisizmi, temelde insan zihninin güçlerine ve insanın neyi bilip

108 Cevizci, **Felsefe Tarihi,** ss. 582, 636.
109 Tunalı, **a.g.e.,** s. 56.
110 Cevizci, **Felsefe Tarihi,,** ss. 620, 637.
111 Tunalı, **a.g.e.,** s. 56-57.
112 Cevzici, **Felsefe Tarihi,.,** s. 637,

bilemeyeceğine ilişkin bir araştırmadan oluşur. Buna göre deney bilginin ham maddesini oluştururken, bu malzemenin kendisi aracılığıyla işleneceği zihne de ihtiyaç duyulur. Böylece deneyin bilgi haline gelebilmesi için bir forma sokulması gerekir. Kant'a göre insan nesneleri, olayları, dünyayı oldukları gibi değil, tüm insanlığın ortak bir zihin formuna göre bilir. Dolayısıyla insan bilgisi, dogmatiklerin iddia ettikleri gibi mutlak olmadığı gibi, şüphecilerin iddia ettiği gibi de doğruluktan ve kesinlikten yoksun değildir. Bilakis nesneler ve olaylar zihin formalarına göre bilinir ve bu bilgi zorunlu ve kesindir.[113] Kant buradan hareketle doğa bilimlerine ait bilginin kesinlik ve doğruluğunu kanıtlamaya çalışmış, ayrıca bunu yaparken Newton fiziğinden de yararlanmıştır. Zira onun gözünde bilim, öncülleri kesin olan ve yöntemleri Hume'da olduğu gibi felsefi bir şüpheciliği benimseyerek sorgulanabilen evrensel, yansız ve nesnel bir disiplindir. Felsefenin temel misyonunun bilimi temellendirmek olduğunu da iddia eden Kant'a göre onun bir diğer misyonu ahlak ve dinin rasyonelliğini savunmaktır.[114]

Metafiziği şiddetle eleştiren Kant, metafiziğin bilim olmadığını ortaya koymak için getirdiği eleştirilerle,[115] **Kritik der Reinen Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi)** başlıklı ünlü eserinde teorik aklın sınırlarını çizişi, bilimi mekanik fizikle sınırlandırması ve Aydınlanmayı temsil edecek *"Sapere aude! (Aklını kullanma cesaretini göster)"* sloganıyla[116] bilim anlayışında bir dönüm noktasını teşkil edecektir. Bu bakımdan Kant, pozitivizmin ortaya çıkışı ve teşekkülü ile, Aydınlanma düşüncesini önemli bir aşamaya taşıması bakımından kilit rol oynayan önemli isim olarak kabul edilmektedir.

18. yüzyılda ayrıca bilimsel araştırmalarda yalnızca gözlemin dikkate alındığı, ampirik ve olgulara öncelik veren Fransız Aydınlanma felsefesi de ortaya çıkmıştır. Doğa-üstülüğü tamamen reddeden bu yaklaşım tarzı, dini kutsal bir kurum olmaktan çıkarmış, metafizik temelden uzak, rasyonel bir politika arayışına girmiş,

---

113 Tunalı, **a.g.e.,** ss. 58-59.
114 Cevizci, **Felsefe Sözlüğü,** s. 487.
115 Tunalı, **a.g.e.,** s. 96.
116 Jacqueline Russ v.d., "Aklın Zaferi", **Felsefe Tarihi,** Çev. İsmail Yerguz, C.3, İstanbul, İlteşim Yayıncılık, 2012, ss. 15, 95.

böylece Fransa'da devrimin de hazırlayıcısı olan bir politik karşı duruş gelişmiştir.[117] XIV. Louis döneminde Fransa'da uygulanan merkezi hükümetçi, katı mutlak monarşinin sonunda, katılımcı bir mutlak monarşi talebi yükselmeye başlamıştır. Değişimin gerçekleşmesi ise ancak bir ayaklanma şeklinde olabilmiş ve dönemin önemli hadisesi olan Fransız Devrimi (1789) gerçekleşmiştir. Bu noktaya gelene kadarki süreçte Aydınlanmacı Fransız düşünürlerin İngiltere'den ithal ettikleri siyaset teorisi ve özellikle Locke'un insan hakları nosyonu, her ne kadar İngiltere için istikrara hizmet etmişse de, Fransa mutlak monarşisine karşı saldırı niteliğinde ve sonuçları itibariyle oldukça radikal kalmıştır. Bu durumun en önemli sebebinin, Fransa'da sınıf farklılıklarının İngiltere'ye nazaran çok daha hissedilir derecede olduğu iddiası söz konusudur. Zira mevcut sistemde rahipler toprağın beşte birine sahip olmakla, birçok ayrıcalıklara kavuşmuş, asiller önceki kadar olmasa da yine güç sahibi olarak kalmışlardır. Burjuvazi de İngiltere'de olduğundan daha fazla etkilidir. Böylece en büyük eleştiri burjuva sınıfından gelmiş, mutlak monarşiye ve asillerin ayrıcalıklarına karşı Locke'un liberalizm ve insan hakları görüşlerinin tesiriyle ideolojik bir çatışma kaçınılmaz olmuştur. Aynı zamanda doğa bilimleri akıl, mutluluk ve ilerlemenin garantisi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.[118] Böylece akla ve bilime güven sayesinde insana güven kabulünün de geliştiği bir süreç başlamış, her türlü gerçekliğin keşfinde insan aklının etkili biçimde rol oynayacağı inancı kuvvetlenmiştir.

Buradan hareketle Newtoncu evren yasalarından faydalanarak fiziği, toplumsal fiziğin yöntemiyle birleştirip kendi disiplinini geliştiren Saint Simon'dan (1760-1825)[119] kısaca bahsetmek yerindedir. Toplumsal ve siyasi alanda yaşanan gelişmelerin, Fransız Devrimi'nin eşitlikçi, özgürlükçü söyleminin problemleri çözemediğini, derebeylerinin egemenliğini kıran devrimin, burjuvazinin egemenliği ile sonuçlandığını ve yine mal sahibi olamayan halkın eşitlik ilkesinden faydalanamadığını gören St. Simon, bu dönemde Fransız Devrimi'ne yönelttiği sert

---

117 **A.e.**, s. 16.
118 Skirbekk, G ve Gilje, N, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,** İstanbul, Kesit Yayınları, 2014, ss. 314-316.
119 Russ, v.d., **a.g.e.,** s. 199.

eleştirileri sebebiyle idam cezasının kıyısından dönmüş ve yeni bir çözüm önerisi sunmaya hazırlanmıştır.[120] Bilgi tarihiyle ilgilenen St. Simon, bununla mevcut evrimleri anlayacak, gerçek ve karmaşık olana gitmeyi sağlayacak sosyolojik aygıtları meydana getirecektir. St. Simon'un ortaya attığı Üç Hal Kanununa göre ilk dönem, başlangıç çalışmaları dönemidir. İkinci dönem kuramsal sistem örgütlenmesi dönemidir ve nihayetinde üçüncü dönem pozitif sistem örgütlenmesidir. Ona göre ilk dönem olan askeri dönemde, baskı, şiddet ve sefalet getirmesi bakımından asla ısrarcı olunmamalıdır. St. Simon Fransız İhtilali gibi ani değişimlerin ardından daima bunları yok eden bir tepkinin geleceğini savunur. Ona göre burjuvazinin zaferi ikinci dönemin işaretçisidir. Devrimcilerin savunduğu siyaset geçerliliğini yitirmiş, fatihlerin yerini ise hukukçular almıştır. St. Simon mülkiyet kavramının, tek başına ele alındığında tehlikeli bir mit olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Özgürlük kavramı ise eleştirel bir bireyciliğe götürürken, aynı sebeplerle eşitlik kavramının terkedilmesi gerektiğini savunur. Ona göre önemli olan sanayi ve üretim dünyasıdır. Somutluğu olan bu gerçek dünyanın hayata geçmesi gereklidir. Politika da üretim biliminden başka bir şey değildir. Simon'a göre sanayinin gelişmesi ardından refahın sağlanması için zenginliklerin paylaşılması yoluyla toplumda bölünmeler son bulmalıdır.[121]

Daha ziyade sosyalist bir yapıyı hayal ettiği ve Marx'ın görüşlerini de hazırladığı iddia edilen St. Simon, politik yaşamın ağırlık merkezine işçileri koymuş, aynı sınıfın farklı organları olarak kabul ettiği işçi ve girişimci-yönetici sınıfın barış sağlamasını uygun görmüştür. Temelde liberal ekonominin karşısında yer alan St. Simon planlı ve devletçe düzenlenmiş bir ekonomi düşüncesini ve bunu sağlayacak olan bilimi savunur. Endüstri bilimin uygulamasıdır, bilim de bir tür endüstridir. Bu arada St. Simon'un düşündüğü devlet, bir başkan ya da kurulca değil bir yönetim aygıtı ile yönetilen devlettir. Bunu da bilgin uzmanlar sağlayacaktır. Bu devlet Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı devletten ziyade, Ortaçağ devlet yapısına daha yakındır. Ortaçağ'dan itibaren toplanılan bilgilerin de işe katılmasıyla

---

120 Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe,** İstanbul, İnklap Yayınevi, 1994, s. 93.
121 Russ, **a.g.e.**, ss. 200-201.

ilerleme yakalanacaktır.[122] Aynı zamanda St. Simon, tasarladığı ve adeta yenilediği yeni Hristiyanlıkla tüm dogma ve dini tartışmaları ikinci plana atmış, bilim ve sanayiden ayrı tutmadığı bir pozitif ahlak tasarlamıştır.[123] Zira ona göre her bilim, bilimsel olmayan yöntemlerle işe başlamıştır. Başlangıçta teolojik temelli ve fizikötesi kavramlarla geliştirilen bilim yerine daha sonraları gerçek bilim, yani pozitif bilim geçmiştir. İlerleme de bilimin içine karışan bu öğelerin temizlenmesiyle mümkün olacaktır. Artık pozitif bilim çağı başlamıştır ve teoloji ile fizikötesi dönemler aşılmaktadır. St. Simon kendi felsefesine "olguculuk" yani "pozitivizm" adını verir. Daha sonra hocasını takip edecek olan Auguste Comte ise bu olguculuğu geliştirecek[124] ve sistematik hale getirecektir.

Aralarındaki felsefi yakınlıkla birlikte St. Simon'un biçimle, Comte'un ise içerikle ilgilendiği belirtilebilir. 1824'te yaşayacakları ayrılık ile Comte'un buhranlı bir döneme girmesi aynı süreçte gerçekleşecektir.[125] Böylece kendi sistemini temellendirmek üzere harekete geçecek olan Auguste Comte'un yol aldığı tarihi süreç belirmeye başlamıştır. Materyalizmin her türüne karşı tepki geliştirecek olan Comte'un klasik materyalizmi bilimdışı bulması, deneyi aşması sebebiyle onu metafizik bir yaklaşım olarak kabul ettiği[126] iddiası, dönem şartlarında pozitivizmin taraftar kazanmasına önemli tesiri olduğu iddiasını da doğurmuştur.

19. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde Fransa'da pozitivizmin filizlendiği döneme girilmiştir. 1789 yılında gerçekleşen Fransız Devrimi'ni takip eden süreçte Comte, 1830 ve 1848 krizleri öncesinde gerçekleşmesi elzem olan bir toplumsal devrimin gerekliliğine işaret etmiştir. Ne feodal sistemin, ne dini-askeri sistemin, ne de 1789 devrimcilerinin politik sorunu çözemeyeceği görüşünü[127] hazırlayan çalışmaları, 1814'te pozitivist düşüncenin merkezi olan **Ecole Polytechnique**'e girmesiyle başlayacaktır. St. Simon'un öğrencisi ve sekreteri olup daha sonra ondan ayrılan Comte, 1826'da zamanının önemli matematikçi ve fizyologları karşısında ilk

122 Akarsu, **a.g.e.,** ss. 94-96.
123 Russ, **a.g.e.,** s. 201.
124 Akarsu, **a.g.e.,** s. 96.
125 Russ, **a.g.e.,** s. 203.
126 Hançerlioğlu, **a.g.e.,** s. 317.
127 Russ, **a.g.e.,** s. 204.

Pozitif Felsefe Dersleri'ni vermiştir. 1829 yılında bu dersleri altı ciltlik bir eserde toplamak üzere çalışmaya başlar ve 1842'de tamamlar. 1844'te tüm hayatı boyunca bağlanacağı Clotildé de Vaux ile tanışır ve **İnsanlık Dini** fikrini kendisinden esinlenerek geliştirildiğini ifade eder. Fakat iki yıl sonra Clotildé'i kaybeder.[128] Bu kayıpla bağlılığı iyice artan Comte, Clotildé'i **Büyük Varlık** şeklinde isimlendireceği **insaniyetin** sembolü olarak kabul etmiştir. İnsanlık Dini'ni şekillendirdiği bu süreçte, İnsanlık Dini'nin ilmihalinde de yer alan günlük üç ayrı ibadetinde, Clotildé'nin hatırası üzerinden dua edecek[129] kadar, bir kadın figürünü dininin temellerine yerleştirmiştir.

Comte, temellerini 1844'te attığı **Pozitivizm Cemiyeti'**ni şekillendirmiş, geçimini de bu cemiyet üzerinden sağlamaya başlamıştır. 1857'de ölümüne kadar geçen süre içinde kaleme aldığı eserleri arasında **Plan des Travaux Scientifiques Necessaires Pour Reorganiser la Societe (Toplumu Yeniden Örgütlemek İçin Gerekli Bilimsel Çalışmaların Planı,** 1822), **Considerations Philosophiques Sur les Sciences et les Savants (Bilimler ve Bilginler Üstüne Felsefi Düşünceler,** 1825) ve **Considerations sur le Pouvoir Spirituel (Ruhani İktidar Üstüne Düşünceler,** 1826**)** yer alır ki, bunlar gençlik dönemi eserlerindendir. Altı ciltlik **Cours de Philosophie Positive (Pozitif Felsefe Dersleri,** 1830- 1842**), Appendice au Systeme de Politique Positive (Pozitif Siyaset Sistemine Ek)** ve **Traite de Sociologie (Sosyolojinin Temel Kitabı,** 1851-1854) ise Comte'un olgunluk çağı eserleri arasındadır[130]. Özellikle **Pozitif Felsefe Dersleri** ve **Pozitif Siyaset Sistemi**'nde, 1848'den itibaren, yani Fransa'da II. Cumhuriyet dönemini açan devrimin hemen akabinde pozitivizmin toplum ve siyaset alanında olduğu kadar özel yaşamda da belirleyici olmasını gerekli gören fikirlerini serdetmiş ve *"entellektüel pozitivimin"* yerini *"dinî pozitivizme"* bıraktığını ifade etmiştir.[131] Böylece kastettiği özel yaşamın belirleyici unsurları olan İnsanlık Dini'nin temellerini atacağı aşamaya

---

128 Akarsu, **a.g.e.,** s. 97.
129 Comte Auguste, **Catechism of Pozitivism,** Translation: Richard Congreve, London, 1858, p. 124.
130 Korlaelçi, **a.g.e.,** ss. 91-92.
131 Enes Kabakcı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi," **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi - TALİD,** Cilt: 6, Sy: 11, 2008, s. 42.

geçmiştir.

1852'de parlamentonun ilgası ve diktatörlüğün kurulması ile birlikte yazmayı hızlandırdığını ifade ettiği[132] kitabı **Cathéchisme Positiviste ou Sommaire Explication de la Religion Universelle (Pozitivizm İlmihali ve Evrensel Dinin Kısa Açıklaması**), adından da anlaşılacağı üzere İnsanlık Dini'nin ilmihali niteliğindedir. Zira Comte, kitabın giriş yazısında; Batı ruhbanlık sisteminin gerilemesi sonucu kendi başına kalan itikadının sistemi anti-sosyal bir meyille gayri ahlaki bir biçimde gelişmeye zorladığından bahseder. Bu inanç sisteminin yerine pozitif anlamda gelişen zihniyetin yükselerek yerleşmesi ile konabilecek başka bir sistemin olmayışından bahsetmiş ve buradan yola çıkarak poztivizmin mükemmel sosyal hikmetine dayanılarak Katolikliği bertaraf ettiğinden bahsetmiştir. İlmihal içerikli kitabını da bu rekabeti ve pozitivizmin popüleritesini arttırmak üzere yazdığını ifade eder.[133] Doğu ve Batı'nın hem fikri hem de ahlaki birliklerinin aranmasının da ancak metafizik ve ilahiyatçı bakış açısından uzak, pozitif bir yaklaşımla mümkün olacağını sıklıkla iddia eder. Kurduğu yeni din anlayışını da bu merkezde değerlendirir.

Comte'un 1857'deki ölümü ardından, özellikle 1870'lerde pozitivizm, Fransız aydın ve siyasetçilerini etkisi altına almış, hatta III. Cumhuriyet'in resmi ideolojisi haline gelmiştir. Bu süreçte Comte'un ardından, matematif profesörü olan Pierre Laffitte pozitivistlerin başına geçmiştir. Fransa dışına da yayılan pozitivizm, Laffitte'nin Meksika ve Breziylalı öğrencileri aracılığıyla Latin Amerika'da yankı bulmuştur.[134]

Tüm bu bilgiler ışığında pozitivizmin temel ilkelerinden bahsetme olanağı ancak Comte'un temellendirdiği bir sistemi anlamaktan geçmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı aydınlarının pozitivizm ve materyalizmden etkilenerek inşa etmeye meylettikleri bir toplumsal kimlik anlayışını ortaya koymak için, çalışmanın 1912'ye

---

132 Auguste Comte, **Pozitivim İlmihali,** Çev. Peyami Erman, İstanbul,Milli Eğitim Basımevi, 1952, s. XLIX.
133 Comte, **a.g.e.,** s. XLVIII.
134 Kabakcı, **a.g.m.,** ss. 42-43.

kadar olan etkiyi konu alması sebebiyle, Comte ve dönem takipçilerini ele almak yeterli görülmüştür. Bahsi geçecek ve ortaya konulmaya çalışılacak olan tesir için, Comte ve aynı dönem yaşayan takipçilerini anlamak kafidir.

Böylece materyalizm ve pozitivizmin tanım ve ortaya çıkışına dair verilen tüm bu bilgilere dayanarak, her iki fikrin ana düşünce yapısından bahsetmek mümkün olabilecektir. Bu iki önemli düşünce akımının bazı Osmanlı aydınları üzerindeki, daha sonra ayrıntılı olarak işlenecek olan, ikili tesirini anlayabilmek için aralarındaki benzerlik ve farklılıkları sorgulamak çalışmanın temel sorularına cevap bulmak adına faydalı olacaktır. Zira bu sayede aydınların iktibaslarının temelleri anlaşılabilecek, Osmanlı düşünce sisteminde nasıl bir söylem ürettiği hakkında bilgi sahibi olunabilecek ve bu söylem yorumlanabilecektir.

1.3. İKİ DÜŞÜNCE AKIMININ KARŞILAŞTIRILMASI

Böylece ortaya çıkış koşulları ve gelişmeleri kısaca ele alınan materyalist ve pozitivist düşünce akımlarının, ontolojik yaklaşımları ve epistemolojik kabulleri, sosyal ve siyasi alandaki görüşleri bakımından değerlendirilebilir olmakla birlikte, bu karşılaştırmanın tartışılabilir olduğu da kabul edilmelidir. Diğer taraftan Osmanlı aydınlarının iktibaslarını temellendiren ön kabullerin, bu karşılaştırmalarda ortaya çıkan yapıyla açıklanabileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda, benzer ve ayrı noktaların tespiti ile iki düşünce akımının oluşturduğu eklektik yapıyı anlamak mümkün olacaktır.

Her şeyden önce Tanrı inancı bakımından her iki akımın da ateizimle tanımlanması alışılageldik bir yaklaşımdır. Kilise ve dogmalar karşısındaki tutumları bakımından, dünya dinlerine yaklaşımları bağlamında her iki akımın da yaklaşık aynı düzlemde değerlendirilmesi sıkça rastlanan bir olgudur. Ancak derinlemesine incelendiğinde dine yaklaşımları bakımından materyalizm ve pozitivizmin birbirlerinden farklı yollar takip ettikleri ifade edilebilir. Bu bağlamda materyalist kabullerde, antik çağdan itibaren açık bir biçimde dine karşı duruş göze

çarpmaktadır. İlerleyen yüzyıllarda bu durum Hristiyanlık başta olmak üzere tüm dinlere karşı duruş şeklinde devam etmiştir.[135] Feuerbach'ın bütün dinleri insan bencilliğinin bir ürünü olarak görmesi, dinsel konuları akla değil duyulara dayandırması, tanrıların niteliklerini insanın gereksinim ve isteklerinin özü olarak kabul edişi ve insanın Tanrısını ihtiyaç ve isteklerine göre kendisinin tasarladığı görüşü[136] maddecilerin din karşısındaki tutumuna tipik bir örnektir. Varlığı madde ve harekete indirgeyen bu yaklaşım, 18. yüzyıl Fransız materyalistleri arasında popülarite kazanmış, Darwin'in evrim teorisine dayanarak yaradılış fikrine karşı bilimsel açıklamalar getirmiş, yanı sıra maddenin kendisine ait olan hareketinin tabiat yasalarına göre gerçekleştiği ve ortadan kaldırılması veya müdahale edilmesinin söz konusu olmadığı şeklindeki mekanik dünya görüşü[137] materyalizmin din karşısındaki tutumuna temel teşkil etmiştir. Ayrıca Büchner'in **Kraft und Stoff'ta (Madde ve Kuvvet)** sık sık doğa bilimlerine atıfta bulunarak ispata çalıştığı Tanrı'nın yokluğu meselesi,[138] materyalizmin son dönem din anlayışının özeti olarak kabul edilebilir.

Materyalizmin din olgusunu tamamen reddi ve yaradılış dahil din ile bağlantısını tamamen kesmesine karşı pozitivizm, kurucusu Comte'un din konusundaki fikirleriyle farklı bir perspektif geliştirmektedir. O, insan zekasının ve bilgisinin geçirdiği bir düşünce evrimi yasası geliştirmiş, "Üç Hal Kanunu" şeklinde adlandırılan bu yorumlamada insanlığın içinden geçtiği üç ayrı dönemi tanımlamıştır. Teolojik dönem olarak sınıflandırdığı ilk aşama olayların ilk ve son sebeplerine, mutlak bilgiye ulaştırmayı hedeflemiştir. Bu dönemde insan aklı olayların bir veya daha çok tabiat üstü etken tarafından doğrudan ve aralıksız müdahaleyle yaratıldığını kabul eder. İkinci aşama olan metafizik dönemde ise tabiat üstü güçler yerini soyut kuvvetlere bırakmış, gözlemlenen tüm hadiselerin çeşitli varlıkların sahip oldukları tözlerle, kendiliklerinden meydana geleceği kabul edilmiştir. Son aşama olan pozitif felsefenin hüküm sürdüğü evrede ise Comte'a

---

135 Lange, **ibid.**, p. 292.
136 Akarsu, **a.g.e.,** s. 111.
137 Afanasiev, **a.g.e.,** s. 42.
138 Büchner, **Kraft und Stoff,** s. 194-195.

göre insan aklı, mutlak olanı bulmanın imkansızlığını görür ve hadiselerin tabiatüstü veya metafizik sebeplerini aramaktan vazgeçer. Gözlem yoluyla hadiselerin olgusal içeriklerini, gerçek kanunlarını, devamlılık ve benzerliklerini bulmaya çalışır. O, özel olayları genel olaylara bağlayarak açıklar ve bilimin ilerlemesiyle genel olayların mümkün olduğunca azalmış olduğunu ifade eder.[139] Dolayısıyla Comte, gelinmesi hedeflenen son aşamaya geçişi mümkün kılan teolojik ve metafizik evreleri zorunlu kabul etmekle birlikte, bunları insan zihninin geçtiği tabii süreçler olarak görmektedir.

"Üç Hal Kanunu"na göre teolojik felsefenin karakteri çok tanrıcılık ile Katoliklik arasındaki karşılaştırmalara dayanmış, insanlığın ulaşabileceği daha ileri bir safha hayal edilmemiştir. Sınıflandırmaya göre, Ortaçağ sistemi, gelecek için Hristiyan ütopyasından ötesini görmemiştir.[140] Teolojik evreyi takip eden ve geçiş dönemi olarak adlandırılan metafizik dönemde ise tabiat üstü etkenler yerini soyut kuvvetlere bırakmıştır. Yani bu devrede evreni idare eden antropomorfik (insana benzeyen) bir Tanrı değil, bir kuvvet ve prensip olarak Tanrı'dır. Bu evre, ilk kısmı 14. ve 15. yüzyılları yani Rönesansı içine alan, ikinci kısmı 16.-17. ve 18. yüzyıllar arasındaki süreçle temsil edilmektedir.[141] Her ne kadar Comte, pozitif felsefenin insan zekasının son aşamasını temsil ettiğini varsaysa da, hem yöntem hem de geçici öğretileri beslemek adına teolojik felsefeden faydalanmak zorunda kaldığını da itiraf eder. Zira ona göre teolojik felsefe yasaları kendisinden ve başlangıç açısından en mantıklı olandır. Bu, faalleşmeye başlayan zekanın merakını dindirmek için malzeme sunan tek felsefedir. Bu geçici halin, felsefenin geçiş formu olan metafizik yöntem ve öğretileri kabullenmekle geride kalacağını ifade eder. Zira teolojik felsefeden pozitif felsefeye ani bir geçişin imkan dışı oluşu, bir ara aşamaya ihtiyacı doğurmuştur. Bu noktada uygun düşen melez ara kavramlar doğmuş ve yalnızca bu geçiş dönemini sağlamak bakımından metafizik dönem anlamlı kabul edilmiştir.[142]

139 Auguste Comte, **The Positive Philosophy**, New York, Published by Calvin Blanchard, 1858, p. 26.
140 **A.e.,** s. 67.
141 Korlaelçi, **a.g.e.,** s. 106.
142 Auguste Comte, **Pozitif Felsefeye Giriş,** Çev. Süleyman Sarı, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2003, s. 14.

Pozitif akıl evresine tam anlamıyla geçiş için Comte'un verdiği tarihsel süreç ise Bacon kuralları, Descartes'ın görüşleri ve Galileo'nun buluşlarıyla insan aklının ortaya çıkardığı büyük hareketlilik evresidir.[143] Comte, bu dönemle beraber çok tanrıcı teolojik evre ve tek tanrıcı metafizik evrenin yerini pozitif evreye bırakmaya başladığını belirtecektir.

Batı tek tanrıcılığının Doğu tek tanrıcılığı üzerindeki üstünlüğünü Roma'nın ilhakı ile yaşanan, salt manevi iktidarla cismani iktidarın ayrışmasına ve güçler ayrılığına bağlayan Comte, İslam'ın kuvvetli ahlakı ve öğretisine vurgularda bulunmuş, fakat İslam'ın zamanla Katolikleştiği iddiasıyla, bu iki önemli tek tanrılı dinin bozgununu pozitivist anlayışla tamir edilebileceğini belirtmiştir.[144] Buradan hareketle Comte'un nihai din olarak tanımladığı **İnsanlık Dini'**ni inşası gecikmemiş, pozitivist anlayışa dayanan ve kendi içinde ritüelleri[145] olan bir uygulamalar zincirini **Pozitivizm İlmihali** isimli kitabında ayrıntılı olarak tarif etmiştir. Zaten pozitivizm Comte'a göre bir bilim felsefesi olmasının yanında, aynı zamanda pozitif politika sisteminde açıklanan bir politika ve dindir. *"Nihayet pozitivizm ilk teolojiden çıkan, eksik ve geçici tüm sistemleri bastırmak üzere ortaya çıkmış gerçek tek dindir."*[146]

Feuerbach'ın, insanın kendi ihityaç ve bencilliği doğrultusunda tanrılar tasarladığı iddiasından da yola çıkarak materyalistlerin insanı ve bedenini öne çıkaran mekanist anlayışları, insan ve tabiatı Tanrı yerine koyan, kültürel ilerlemenin din ile, Tanrı'nın insan ile, insan sevgisinin Tanrı sevgisi ile yer değiştirdiği iddiaları[147] aydınlanmacı zihniyetin bir sonucu olarak tezahür etmiştir. Bu durum Comte ile bir bakıma zirveye çıkmıştır. Kişisel ibadetlerin yanısıra, toplumsal ibadetleri şekillendiren, yılı dinin gereklilikleri bakımından bölümlendiren ve insanlar için bayram günleri dahi tesis eden Comte,[148] tüm bunları metafizik

---

143 Comte, **The Positive Philosophy,** p. 29.
144 Auguste Comte, **İslamiyet ve Pozitivizm,** Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Dergah Yayınları, 2008, ss. 21, 49.
145 Comte, **Catechism of Pozitivism,** pp. 87, 107, 118, 126-128, 139-140.
146 Korlaelçi, **a.g.e.,** s. 16.
147 Akarsu, **a.g.e.,** ss. 111-112.
148 Lange, **a.g.e.,** s. 296.

unsurlardan temizleyerek, pozitivist bir anlayışla gerçekleştirdiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda Comte'un materyalizme yönelttiği suçlamalar, bu akımın her şeyi tek bir unsur yani madde ile tanımlayışını metafiziğe dahil etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Comte'un Üç Hal Kanunu'nda teolojik dönem feodal-monarşist ilkelere, metafizik dönem de teolojik dönemin bir türevi olarak orta sınıfın yükselişi ve hukukçuların kazandığı özel rollerin işlerlik gösterdiği döneme tekabül eder. Comte'un kabulüne göre nesnel gerçekliğin tabiatı hakkında bilgi edinilebileceğini kabul eden anlayış olarak metafizik yöntem materyalizm için de geçerlidir. Hatta Comte'a göre materyalizm, deneyi aşması ve tabiatı tek unsur olarak kabulü, metafizik yöntemi takib edişi sebebiyle devrimlerin de sorumlusudur. Dolayısıyla aslında metafiziğe ve nesnel idealizme karşı çıkış, materyalizme ve devrimci her tür fikre karşı çıkıştır.[149] Pozitivist İnsanlık Dini ise tüm bu soyutlamalardan arınmış olduğu iddiasındadır.

Materyalist anlayışın ateist temellerine karşın, Comte'un pozitivizmin ateizmle tanımlanmasına karşı çıktığını ifade etmek yerinde olacaktır. Zira ateizm meselesine teolojik problemlere çözüm aramanın bir başka yolu olarak baktığını ifade eden Comte, pozitivist anlayış açısından fenomenler ile ilgili **neden** yerine **nasıl** sorusunun önemli olduğunu belirtir. Bir pozitivistin doğa üstü açıklamalar yerine, kanunlara yöneldiğini ifade eder. Anarşiyi doğurduğunu ve panteizmin bir aşaması olduğunu düşündüğü ateizmin, yaygınlığını yitirdiğini ve pozitivizme geçişin bir aşaması olamayacağını da iddia etmiştir.[150] Zaten Comte, kendisini pozitif dinin kurucusu olarak ilan ederken, tapınılan insanlık **Büyük Vücut** (insanlığın geçmişten geleceğe türünün tamamını kasteder) olarak tanımlanmış ve kadın figürü ile temsil edilmiştir. Ayrıca oğlunu kolları arasında tutan otuz yaşındaki bir kadının *ilahe* olarak seçilmiş olması, dişinin üstünlüğünü ve faal cins olan erkek üzerindeki koruyuculuğunu temsil etmektedir.[151] Comte'un bu yaklaşımını Narski, *"bilimi felsefe haline getirdiği dönem yerini felsefeyi din haline dönüştürmeye bırakır."*[152]

149 Narski, **a.g.e.,** s. 72.
150 Auguste Comte, **General View of Pozitivism,** Translation: J. H. Bridges, London, George Routledge & Sons Limited, 1908, pp. 50-53.
151 Comte, **Catechism of Positivizm,** p. 142.
152 Narski, **a.g.e**., s. 77.

şeklinde yorumlamıştır. Böylece benzer unsurlarla tam anlamıyla bir dine dönüşen pozitivizmi tüm bu açılardan materyalizmden ayırmak, en azından felsefi anlamda yapılacak bir karşılaştırmayla, farklılıklarını görmeyi gerekli kılmaktadır.

Ontolojik içeriği bakımından iki düşünce akımının birbirlerinden oldukça farklı temeller üzerinde şekillendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu farklılık onların sistemlerin isimlendirilmesinde dahi açık olarak görülmektedir. Materyalist ya da diğer adıyla özdekçi anlayışın temelinde, en küçük yapı taşı atom olan maddenin temel dayanak olduğu ve evrenin tesadüfi bir düzen ile kendi kendisini deneyerek kurduğu[153] iddiası yer almaktadır. Buna göre gerçek olan şey, gözlenebilir olan şeydir. Önemli olan tartmak ve ölçebilmektir. Bu ölçü ve tartı ancak maddesel şeylere uygulanabilir. Dolayısıyla materyalizme göre asıl gerçek uzay ve zaman içerisinde bulunan cisimler dünyasıdır. Zira materyalist anlamda tek gerçeklik maddedir ve maddesel olan şeylerin arkasında başka hiçbir gerçeklik aranamaz. Materyalizmin İncili olarak anılan[154] ve son dönem Osmanlı aydınlarına da derinden tesir eden, Büchner'in **Kraft und Stoff** isimli kitabının birinci bölümü, materyalist düşünürlerin varlığın temeli konusundaki görüşlerini özetlemekle başlamıştır. S. Cornelius, Heackel, Moleschot, Lefévre, Helmholtz gibi isimlerden alıntılar yapılan bölümde madde ve kuvvetin varlığın kaynağı olarak kabulü ile alakalı fikirlere, yaratılış inancının yerine koydukları tanrı-tanımaz ve mekanik bir oluşuma yer verilmiştir.[155] Böylece maddeyi varlığın kaynağı olarak kabul eden görüşün genel hatları sergilenmiş ve madde dışı bir varlığın kabulü şiddetle reddedilmiştir.

Pozitivist felsefenin varlık anlayışı olgu temellidir. Fakat bu temel yapı anlaşılmaz ve bilim tarafından da tespit edilemezdir. Bir çeşit agnostik yapıya sahip olan bu yaklaşım, bilimin olguları açıklayamayacağı, ne maddeyi ne de ruhu, bilinemezlikleri sebebiyle inceleyemeyeceğini kabul eder. Pozitivizme göre bilim yalnızca olanla, yani olgusal gerçeklikle ilgilenir ve bunların aralarındaki ilişkileri gözlemleyerek yasalara bağlamaya çalışır. Bu olgular da duyumlar ve algılardır,

153 Hançerlioğlu, **"Özdekçilik",** s. 61.
154 Akarsu, **a.g.e.**, s. 88.
155 Büchner, **Kraft und Stoff,** s. 1-4.

bunların haricinde bir bilimsel olgu da yoktur.[156]

Pozitivist yaklaşıma göre bilim, olayların temeline inip sebeplerini araştırmaktan ziyade, olguların dış görünüşlerinin tespitiyle yetinmelidir. Öznel ve idealist kavrayışa karşı olan Comte, yalnızca dışsal fenomenlerin varlığını kabul etmiş ve buradan hareketle psikolojinin içeriğini biyoloji ve sosyoloji arasında paylaştırmış ve psikolojiyi bilim olarak kabul etmemiştir.[157] Aynı zamanda idealizm ve materyalizmi metafizik ile bağlantıları iddiasıyla bilim dışı kabul etmiş ve bunların da üstünde bir felsefe yöntemi olarak pozitivizm *"üçüncü felsefe"*[158] şeklinde adlandırılmıştır.

Epistemolojik yaklaşımları bakımından da adı geçen iki akımı birbirlerinden ayırmak mümkündür. Zira felsefenin önemli bir sorusu olan *"evren bilinebilir mi?"* konusunda materyalistler insanın evren üzerinde yeterli bilgi sahibi olabileceğini ve evrenin yapısını tanımaya yetecek bilgiye sahip olduğunu iddia etmişlerdir.[159] Bilgi edinme metodu olarak, Bacon'un tümevarımcı yöntemi öne çıkarmasıyla, genellemeci bir yaklaşımın materyalizmin karakteristiğine yerleştiği ifade edilebilir. Fransız materyalistlerinin duyu organlarına tesir eden her şeyin madde olduğu çıkarımı ile bağlantılı olarak, duyulara tesir eden nesnelerin bilgiyi doğuran duyumları yarattıkları görüşünü geliştirmişlerdir. İnsanın tabiattan ilk izlenimlerini duyular aracılığı ile aldığını, bu duyumsal izlenimlerin akıl tarafından genelleştirilmesi ile de kavramların oluştuğu ve nesnelerin adlarının belirdiği görüşü,[160] materyalistlerin bilgi teorisini şekillendirmiştir.

Pozitivist yaklaşımda ise insanın bilme kabiliyetinin, olayların nedenlerini anlamayı mümkün kılamayacağı kabulü vardır. Comte "Üç Hal Kanunu"nu bilgi meselesinde de kullanır ve insan aklının geçirmek zorunda olduğu teolojik veya kurmaca, metafizik veya soyut, bilimsel veya pozitif aşamaları karşılıklı zıtlık teşkil edecek, tarihsel geçişler içinde birbirlerinin yerini alacak şekilde tanımlamıştır. Ona

156 Hançerlioğlu, **"Olguculuk",** s. 317.
157 Narski, **a.g.e.**, s. 70.
158 Hançerlioğlu, **"Olguculuk",** s. 317.
159 Afanasiev, **a.g.e.**, s. 9.
160 Lange, **ibid.** pp, 320-322.

göre insan bilgisinin ilk aşamasında bilgiler arasında kesin bir bölünme görülmez, ancak bilgi geliştikçe ve her sistem kendi başına genişledikçe tek başına uzmanlaşmayı gerektirir ve böylece bilim dalları zamanla bilim adamları arasında bölüşülmüştür. Comte'a göre bu iş bölümü pozitif felsefenin en önemli özelliklerindendir. Pozitif felsefenin amacı birçok tabiat hadisesi ile elde edilen bilgileri bir tek tutarlı doktrin haline getirmektir. Fakat pozitivizmin bu tutumla tüm olayları tek bir kanunla açıklamaktan ziyade, pozitif aklın hadiseleri değişmez tabii kanunlara bağlayarak bu kanunları tek kanuna, tek başlığa indirene kadar akıl yürütmeyi, gözlem yapmayı hedeflediği görülmüştür. Yani gözlemelenebilecek tüm olaylar astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve sosyal bilim kategorilerinden birine dahil olacaktır. Böylece felsefe Comte'a göre pozitifleşecek ve temel gayesi gözlem yapmak ve bunlar üzerinden düşünmek olacaktır. Bu şekilde tüm konuları kuşatabilecek ve bu konuda teoloji ve metafiziğin yerine geçebilecektir.[161] Fakat yine de hadiselerin sebep ve sonuçlarını sorgulamayan, insan aklının bu sorgulamayı yapmasına ihtiyaç duymayan pozitif akıl, hadiseleri mümkün olduğunca genel kanunlara bağlamayı ve aralarındaki ilişki bağını kurmayı yeterli bulmuştur. Özetle pozitivizm, duyularla hissedilen, dış dünyada gerçekleşen olayları bilmeyi yeterli bulmuş ve bunun dışındaki her tür kaynaktan gelen bilgiye değersizlik atfeden bir sistem olarak gelişmiştir.

Etik konusundaki görüşleri ve bu görüşler bağlamında toplum hakkındaki yorumları bakımından iki düşünce akımına yakından bakıldığında ortak noktalar olduğu kadar farklılıklar taşıdığı da görülmektedir. Maddi dünya üzerine kurulmuş olan materyalizmin ahlak anlayışını dinden bağımsızlaştırdığı önemli bir gerçektir. La Mettrie'deki haz doktrinine varan özsevgi anlayışı, Holbach tarafından geliştirilmiş, onu vicdan azabı duygusuna karşı gelen bir polemiğin tarafı kılmıştır. Ona göre kişilerin mutlulukları da evrensel olan bedensel hazlara bağlıdır.[162] Maddeyi temel alan bu dünya görüşünün maddesel tatminleri önceleyerek ahlak adına haz ve zevk veren şeylerin elde edilmesi amacını güttüğü ifade edilebilir.

161 Comte, **The Positive Philosophy,** p. 25-37.
162 Lange, **ibid,** pp. II. 80-81.

Benzer şekilde Büchner'e göre de ahlak yalnızca maddi dünya üzerinde kuruludur ve tabiatüstü kuvvetlerle ilgisi yoktur. Ahlakın doğrudan din ile bağlantılanmasını da eleştiren Büchner,[163] onun ancak uzun tecrübeler sonucu doğduğunu, Tanrı tarafından verilen bir iyilik fikrinin olmadığını ifade eder. Ona göre ahlak her ferdin kendi ihtiyaçları doğrultusunda meydana geldiği için temelinde bencillik esası vardır. Büchner'e göre medenileşmek insanı kendi bencilliklerini toplumun faydasına uydurmaktan zevk duyar hale getirir. Yani toplumun faydası kişinin kendi faydası olarak algılanır hale gelir. Bu noktaya ulaşıldığında insanlar arasındaki çatışma ve anlaşmazlıklar azalacaktır.[164] Bu anlamda özellikle kaba (vülgar) materyalistlerin takip ettiği ahlak ve mutluluk anlayışı, dogmatik egoizm ile temellenmiş,[165] genel ve özel alanda karşılıklı haklara saygı ile ortak mutluluğa ulaşma isteği olarak gelişmiştir. Klasik materyalizmin zirve noktasını teşkil ettiği daha önce de belirtilen Darwin'in de ahlakı benzer kabullere dayandırdığı, kavramın din ile bağlantısını kopardığı ve hayatta kalma mücadelesinin bencil bir gerekliliği olarak kabul ettiğini hatırlanmakta fayda vardır.

Pozitivizmin ahlak esası ise insanın ortak içgüdülerini desteklemekte, olabildiğince bencil içgüdülere hakim olmayı gerekli görmektedir. Comte, pozitivist ahlakın bu noktada metafizik ve teolojiden ayrıldığını ifade eder; zira temel prensip sosyal anlayış ve iyi niyetin hakim olmasıdır. Ona göre metafiziğin sezgiye dayalı metodu asla ferdin alanı dışında bir tutarlılık geliştiremez. Özellikle doğası itibariyle Hristiyan teolojisi tamamen kişiseldir, kişilerin en yüce gayeleri de kendi kurtuluşlarından ibarettir ve tüm insani eğilim de Tanrı'nın sevgisine tabi olmaktır. Pozitivizm ise doğası gereği, hiç bir manevi disipline bağlı olmadığından, böylesi bir hareket noktasına sahip değildir. Dolayısıyla ahlak doğrudan ve devamlı surette sosyal hissiyata tesir edecek şekilde insan hayatını, ferdî ve kollektif biçimde genişletir. Pozitivist sistemde ev içi hayat bencillikten sosyal hissiyata giden yolda en önemli araçtır; zira sosyal hissiyatın çekirdeği olan duygular, ailede çocuğun ebeveynlerine duyduğu sevgi aracılığıyla açığa çıkar. Evlat sevgisi de ahlaki

163 Büchner, **Kraft und Stoff,** s. LXXXIV.
164 Akgün, **a.g.e.,** s. 28-30.
165 Bkz: Lange, **ibid.,** pp. 234-268.

eğitimin başlangıç noktasıdır. Bu başlangıçla insan, kendi atalarına ve onların devamlılıklarına dair farkındalık yaratır. Böylece insanın çağdaşlarıyla birlik kurması anlamına gelen dayanışma duygusunu yerleştirir.[166] Pozitivizmdeki birlik anlayışının, egoistik bir birlik olmadığını ifade eden Comte, bu birliği diğergâm olarak tanımlar. Pozitivizmin tüm dini ahlakı *"başkası için yaşamak"*tır. Bu bakış sosyal menfaatler karşısında kişisel terbiye konusunda dikkatli olunmasını vaz eder. Böylece Comte'un pozitivizmin kutsal formülü meydana çıkar: *"Prensip olarak sevgi, esas olarak düzen, gaye olarak ilerlemedir (terakki)."*[167] Özetle pozitivist anlayışın, toplumsal dayanışmayı hedefleyen bir diğergâm yaklaşım üzerinde temellendiğinin iddia edildiği belirtilebilir.

Toplum teorileri bakımından Batı temelli olan materyalizm ve pozitivizm, kurtuluş reçetesi olarak da Batılı anlamda bir gelişme çizgisine işaret etmişlerdir. Materyalizmin 18. yüzyılla birlikte gittikçe laikleşen ve bilimin denetimi ele aldığı bir toplumda kendine yer bulmaya başlaması gözardı edilmemesi gereken bir olgudur. Başta kilise olmak üzere din karşıtı tutumuyla toplumsal ilerlemeyi de maddecilik temelli bir toplum anlayışında arayan materyalist düşünce, tarihin her döneminde kendisine temsilci bulmuştur.[168] Materyalizmin din dışılığı merkeze aldığı bir toplum düzeni öngörüsü yanında pozitivizmin, başlangıçtaki laik çizgisinden uzaklaşıp, insanlık dini temelli bir toplum ve devlet inşası çabası dikkat çekicidir.

Comte'un toplumbilimi, toplumun statik ve dinamik yönünü ayırır. Statik yön değişmez nitelikleri ve organları belirler ve dinamik yönden bağımsızdır. Dinamik yön ise ilerleme yasalarını içerir ve dinamik yön, statik yöne bağlıdır. İlerleme düzenden gelir ve ancak bu düzen içinde olanaklı olan ilerlemeyle toplumdaki din, mülkiyet, aile, dil gibi değişmez ve sürekli olan unsurlar yetkinleşebilir.[169] Pozitifliğin formülü olarak insanlığa işaret eden Comte, insan zihninin hem dış dünyanın hem de insanlık düzeninin aynası olduğuna inancı

166 Comte, **A General View of Pozitivism,** pp. 101-105.
167 Comte, **Catechism of Pozitivism,** pp. 54, 64.
168 Afanasiev, **a.g.e.,** ss. 11-12.
169 Comte, **Catechism of Positivizm,** p. 164.

kuvvetlidir. Böylece Comte'un kurduğu insanlık dini, ayin ve törenleri Katolik dinine bağlı olan, Tanrı yerine insanlığı, ermişler yerine de bilginleri koyan bir dindir. Ayrıca bu dinin uygulamaları devlete de yansıyacak ve onun kurumlarına da temelden tesir edecektir.[170] Kurulan pozitif devlet, önceki din anlayışlarını yıkan ve dinin kemale ermiş halini temsil eden insanlık dinini yaymayı ve diğer dinlerin ortadan kaldırılmasını hedeflemiştir. Bu anlamda Comte, pozitif dine en yakın bulduğu Türkiye'den ümitlidir. Özellikle 1853'te Reşit Paşa'ya yazdığı mektupla Osmanlı Devleti'ni pozitif dine davet etmiş, İslam'ın pozitif dine geçişi sağlayabilecek niteliklere sahip olduğu görüşünü aktarmıştır.[171] Batının dışında tek Tanrılı devletler arasında da Rusya ve Osmanlı'da bu anlamda devrimsel gelişmeler beklediğini, bu amaçla kurulacak, pozitif *"triumvirat"* adı verdiği rejimin öncelikle bu ülkelerde elçilikler açması gerektiğini ifade etmiştir.[172] Bu anlamda toplumsal dönüşüm ve kemale erişi laik bir düzenden ziyade, pozitif bir din anlayışı ile tesis etme çabası pozitivizmi materyalizmden ayıran önemli bir özellik olarak değerlendirilebilir.

Pozitivizm ayrıca kendisini, bilimleri dogmatik doğa felsefesinin boyunduruğundan kurtaran görüş olarak sunmuştur. Metodolojik olarak anti-diyalektik tutumu, toplumsal anlamda devrimci fikirlere karşı duruşunun da bir sebebi olarak görülebilir. Zira Comte her türlü teorik ve pratik faaliyetin temel amacını devrimci ruhu ortadan kaldırmak ve *düzeni* sağlamlaştırarak, materyalizm ile sosyalizme karşı mücadele etmek olarak tanımlamıştır. Toplum tarihini de "Üç Hal Kanunu"nca sıralayan Comte, birinci aşamada savaşçı, ikinci aşamada geçiş ve üçüncü aşamada ise bilimsel-endüstriyel aşamaya erişildiğini ifade etmiştir. Ona göre bu son aşama aslında toplumun ideal statik duruma evrildiği aşamadır. Comte'un toplumsal ideali, kapitalistlerle işçiler arasındaki uyumda gizlidir. İşçiler mütevazı olmalı ve itaat etmeli, ateizm ve materyalizm gibi tehlikeli fikirlerden uzak durmalıdır. Bununla bağlantılı olarak Comte'un 1848'de Paris proletaryasını, devrimci mücadeleden vazgeçirmek üzere çağrılar yaptığı, burjuva devrimine karşı

170 **A.e.,** s. 305-307.
171 Comte, **İslamiyet ve Pozitivizm,** ss. 20-23.
172 Korlaelçi, **a.g.e.,** s. 27.

feodal politik sistemi savunduğu ve burjuvazi ile toprak aristokrasisinin birlikteliğini uygun gördüğü iddia edilmektedir.[173] Mottosu *"Aşk, Düzen ve İlerleme"* olan pozitivizme göre, düzen teorisi, ilerleme teorisi olmadan gerçekleşemez. Zira ilerleme, düzenin gelişmesinden başka bir şey değildir. Comte'a göre tarihin teolojik ve metafizik aşamaları ardından gelen pozitivist yaklaşım, Batı ittifakını yeniden yapılandırmaya götürme bakımından faal olmakla birlikte, Orta Çağın kapanışından bu yana gerek endüstriyel, artistik ve gerek bilimsel alanda yeni bağları tesiste rol almıştır. Böylece Comte pozitivizmin en sistematik ve olgun formuna kavuştuğunu, bu konudaki becerisinin sorgulanamaz hale geldiğini iddia etmiştir. Pozitivizm ona göre yalnız başına dahi uluslar arasındaki mevcut nefreti ortadan kaldırabilir ve bunu onların doğal özelliklerine zarar vermeksizin başarabilir güçtedir. Zaten pozitivizmin gayelerinden biri bu özelliklerin bir kombinasyonu olarak kabul ettiği Batılılşma algısını yaymak ve geliştirmektir.[174] Bu anlamda pozitivizmin Doğu ile irtibat kurma çabası, onun yayılım politikası bağlamında değerlendirilebilir.

Tüm bu karşılaştırma ve yorumlamalardan hareketle, pozitivizm ve materyalizm akımlarının, birbirlerine paralel veya kesişen noktalarına genel bir bakış yönelttikten sonra, çalışmanın ana iskeletini oluşturacak olan Osmanlı toplumu ve aydınlarının bu felsefi akımlarla ilişkilerinin seyrini inceleme aşamasına geçilebilir. Özellikle Osmanlı modernleşme çabası bağlamında değerlendirilmesi mümkün olan bu ilişkilerin Tanzimat döneminin merkeze alınarak değerlendirilmesi, modernleşme çabalarının topluma yansımaları, bu yansımada matbaa ve süreli yayınların tesirini mercek altına alınmasını gerekli kılmaktadır. Böylece Batı temelli felsefe akımlarının, modernleşme bağlamında Osmanlı aydınları üzerinden topluma tesirlerine ışık tutmak mümkün olabilecektir.

173 Narski, **a.g.e.,** ss. 67, 77.
174 Comte, **A General View of Positivizm,** pp. 69-71, 94.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI AYDINLARININ POZİTİVİST VE MATERYALİST DÜŞÜNCE İLE TANIŞMASI: İLK TEMSİLCİLER

Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecine girişini hazırlayan öncüllere kısa bir bakış atmak, Batı temelli fikir akımlarının tesiri altında, bazı unsurların değişim sürecinin anlaşılmasını kolaylaştıracağı gibi, gelişmelerin nev-i şahsına münhasırlığını görmeyi de sağlayacaktır. Bu anlamda Osmanlı modernleşme çabasının, Nilüfer Göle'nin kavramsallaştırdığı *Batı-dışı modernlik* ifadesi kapsamında,[175] Batı modernliğinin, Batı-dışı yani Batı'nın karşısında olmaktan ziyade Batılı olmayan toplumların yine Batılı unsurlarınca, Batı'nın birtakım özellikleri seçilerek nasıl uygulandığı ve dolayısıyla, toplumun kendi pratikleri ve muhayyilesinin ötesinde, yabancı bir olgu formunda nasıl ve kimler tarafından yeniden inşa edildiği bu çalışmanın bağlamını da oluşturması bakımından vurgulanmaya değerdir. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesi okumalarının, evrensel felsefe, Avrupa merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışı ve tek güzergahlı modernlik kabulü çerçevesinde gerçekleştirilmesi metodolojik bir sorunun da ifadesidir. Bu anlamda modernliğin, Batı-dışı toplum olduğu kabulüyle Osmanlı Devleti, toplumu ve aydını aynasında okunması, modernliğin sadece edilgen bir durum olmaktan öte, olumlamak veya yermek bağlamından uzak durarak, aynı zamanda üretken de olabileceği, yeni bir modernleşme varyasyonu yaratacağı varsayımına[176] dayandırılması anlamına da gelmektedir. Zira Osmanlı modernleşme çabasının bu kendine özgü tavrının bir tezahürü olarak okunabilecek olan Osmanlı Batılılaşması Ortaylı'nın ifade ettiği gibi bir hayranlık tercihinden ziyade zorunluluk sonucudur ve bir iç kararın neticesidir.[177] Baykan Sezer ise bu tercihe Batılılaşma yerine kasıtlı

---

175 Nilüfer Göle, "Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir ilk Desen", **Doğu-Batı Dergisi,** Sy.: 2, 2004 s. 65-74, Nilüfer Göle, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek,** İstanbul, Metis Yayınları, 2001, ss. 310-320.

176 Göle, **"Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir ilk Desen",** ss. 310, 311.

177 İlber Ortaylı, "Batılılaşma Sorunu", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, s. 137.

olarak Batıcılaşma diyerek farklı bir bakış açısına işaret eder. Sezer'e göre özellikle hemen Fransız İhtilali sonrası III. Selim döneminde bu anlamda ilk hareketlenmenin telaffuz edilebiliyor olmasıyla, yeni bir dünya siyaseti tesisi amacıyla şekillenen bir Batıcılaşma söz konusudur. Bu anlamda toplumun yapısında Batı toplumları örneğine yakın bir yeniden düzenlemenin hemen söz konusu olmadığını da ifade eder.[178] Dolayısıyla Batıcılaşma kavramının devlet politikasına tekabül eden ayağı ifade etmek icin kullanılması isabetli olacaktır. Diğer taraftan Kemal Karpat, III. Selim reformlarının ana amacını eski politik düzene yeniden hayat vermek olarak yorumlar.[179] İsmail Kara, hem dış şartların zorlaması hem de iç şartların uygun hale *ge(tiri)lmesi* sonucunda bir kurtuluş yolu olarak çizilen modernleşme ve merkezileşme projesini *"basit, sınırlı, az, gevşek, herkesçe anlaşılabilir ve tektip bir din, idrak, kültür ve yaşama tarzının tercih edilmesine doğru kuvvetli bir gidiş"*[180] olarak tanımlayacaktır. Dolayısıyla Osmanlı'nın modernleşme çabasının tezahürü olarak ortaya çıkan Batıcılaşma süreci ile bu süreci müteakip belirginleşen Batılılaşmasının, başarılı veya başarısız olmaktan ziyade, kendi karakteristiği itibariyle ele alınması faydalı olacaktır. Dolayısıyla pozitivist ve materyalist düşüncenin toplumsal yapıdaki değişim ve dönüşüm üzerinde varsa tesiri, kavramların akışkanlığı sebebiyle çok yönlü bir yaklaşım sayesinde sağlıklı bir yorum alanı sağlayacaktır.

Buradan hareketle Latin dili sözlüğüne göre **çağdaş,** muasır kelimelerinin karşılığı olarak kullanılan,[181] 17. yüzyılla birlikte Avrupa'da başlayan ve tüm dünyaya tesir eden toplumsal hayat ve örgütlenme biçimi bağlamında evrenselleştirme çabalarıyla kabul gören modernleşme kavramı,[182] Wilbert Moore tarafından geleneksel ya da geri kalmış toplumların, ileri teknoloji düzeyine erişmiş olanların sahip olduğu ekonomik ve diğer özellikleri edinme adına geçirdikleri

---

178 Baykan Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, Sy.: 1, 1989, s. 24.
179 Kemal Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** Çev: Dilek Özdemir, İstanbul, İmge Kitapevi, 2006, ss. 21-22.
180 İsmail Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016, s. 347.
181 Matei Calinescu, **Modernliğin Beş Yüzü,** Küre Yayınları, İstanbul, 2010, s. 21.
182 Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları,** Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 9.

çağdaş dönüşümler olarak tanımlanmıştır.[183] Niyazi Berkes'in, 1964 yılı McGill Üniversitesi'nde **The Development of Secularism in Turkey** adıyla yayınlanan eserinde, başlıkta geçen **secularism** kavramını, din-devlet işlerinin ayrılması anlamının yanı sıra, çok daha geniş bir kapsamla, ısrarla **çağdaşlaşma** kelimesinin karşılığı olarak kullanması[184] önemli bir tercihtir. Osmanlı modernleşme çabası, Hilmi Ziya Ülken tarafından da aynı çerçevede ele alınmıştır.[185] Karpat da bu çabayı çağdaşlaşma olarak tanımlamayı uygun bulacaktır. Bu anlamda modernleşmeye giden yolu düz bir çizgi olarak kabulden ziyade, hem iç hem de dış güçlere bağlı bir diyalektik süreç olarak değerlendirmiştir.[186] Dolayısıyla çağdaşlaşmanın Osmanlı tecrübesinde daima yukarıdan aşağıya, devletin tercihi ve aydınların öncülüğünde uygulandığı iddiaları göz önünde bulundurulacak olursa, hangi koşullarda bu yönelişin gerçekleştiğine odaklanmak faydalı ve açıklayıcı olacaktır. Ancak bu şekilde, pozitivist ve materyalist fikirler tesiriyle gerçekleşen zihinsel dönüşüm, **resmî,[187] mimetik aydının,[188] cedelci aydın diasporasının[189]** teşekkülü ve toplumsal yapıyı şekillendirme çabaları arasındaki bağlantıyı değerlendirmek mümkün olabilecektir.

Tarihsel gelişmeler ışığında, Kanuni dönemine rastlayan Avrupa Rönesans ve Reform hareketlerinin Osmanlı tarafından yakinen takip edilme ihtiyacı görmediği, 17. yüzyılda yivli tüfek gibi askeri teknolojilerin Avrupa'ya getirdiği üstünlüğün Osmanlı İmparatorluğu adına gerileme dönemini başlattığı vurgusu[190] yaygın bir kabuldür. Sezer ise farklı bir yaklaşımla, özellikle 1683 tarihli II. Viyana kuşatması

---

183 Wilbert E. Moore, " İşlevselcilik", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,** Der: Tom Bottomore-Robert Nisbet, Çev.:Şirin Tekeli, Ayraç Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1997, ss. 364-365
184 Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 18.
185 Arslan Kaynardağ, "Hilmi Ziya Ülken'in Düşünce Tarihi ile İlgili Çalışmaları", **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** İstanbul, Ülken Yayınları, 1992, ss. 10-11.
186 Kemal Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2009, s. 14, 23.
187 İsmet Özel, " **Tanzimat'ın Getirdiği 'Aydın'",** Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, s. 61.
188 Nilüfer Göle'nin Batı-dışı modernlik kavramı ile bağlantılı olarak, Batı'ya öykünmeci, Batılı aydını kopyalayan tipolojiyi kasıt için kullandığı mimetik aydın ifadesi için bkz: Göle, **"Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?"**, s. 319.
189 Halil İnalcık, "II. Meşrutiyet: Anayasa Rejimi Geliyor, Cumhuriyet Yolu Açılıyor", **Doğu-Batı Dergisi,** Sy.: 45, ss. 11-18.
190 İnalcık, **a.g.m.,** s. 14.

ile Duraklama Döneminin başladığı iddialarına karşı, kuşatmanın kasıtlı bir biçimde tamamlanmayışına vurgu yapar. Bu tavrın dönem adına askeri güçsüzlükten ziyade Osmanlı'nın temel amacını, Doğu-Batı ilişkilerini denetleme çabasının devamı olarak kabul etmek gerekliliğini ifade eder. Bu bağlamda, Batı'nın ele geçirilmesi Osmanlı siyaseti bakımından elverişli olmamakla birlikte, Doğu'nun karşı kutbunun korunarak İmparatorluğun varlık iddiasının kuvvetleneceği fikri Sezer'e göre ön plandadır.[191] Diğer taraftan yine Osmanlı Batıcılaşma çabasının ilk nüvelerini, 18. yüzyılla birlikte toprak kaybının başladığı 1699 Karlofça Antlaşması ve 1718 Pasarofça Antlaşması'na kadar geri götüren iddialar da mevcuttur.[192] 1718 tarihli, Osmanlı hizmetinde bulunmuş Avrupalı bir subay tarafından III. Ahmet'e sunulmak üzere Sadrazam İbrahim Paşa'ya verilmiş, askeri alanda reform empozesi içeren ilk belge olan Takrir'in[193] toprak kaybının başladığı bu döneme tekabül ettiği de görülmektedir. Sadrazam İbrahim Paşa'nın Yirmisekiz Mehmed Efendi'yi Paris'e yollayarak *"Batı'da yeni teknolojik icatları tespit et, yaz, bildir"*[194] talimatı, Osmanlı-Avrupa temâsının başlangıcını tesis etmek, askeri alanda gerçekleşecek reformun habercisi olmakla birlikte, matbaa gibi Osmanlı'nın henüz kullanma ihtiyacı duymadığı teknolojilerin de takip edileceği dönemin girişini temsil etmektedir.

"Türk-Osmanlı coğrafyasında, bir Müslüman devletin kendi kültürüne ait ve kendi kültürü için ihtiyaç duyulan eserleri basmak üzere, devletin himayesinde kurulan ilk matbaa"[195] olarak anılan Müteferrika matbaası, 7 Temmuz 1727 tarihinde, kitapların zahmetsizce çoğaltılması ve ucuz fiyata satılarak büyük fayda sağlayacağının ifade edildiği fetva ile, dini içerikli eserlerin basılmasına izin vermeyecek şekilde faaliyete girmiştir.[196] Bahsi geçen bu ilk matbaanın askeri yenilenme fikrinin doğuşuna da tesir ettiğini düşündürecek doneler mevcuttur. Bu

191 Sezer, **a.g.m.,** s. 22.
192 Ülken, **a.g.e.,** s. 13; Berkes, **a.g.e.,** s. 40; Ahmet Bedevi Kuran, **Osmanlı İmparatorluğunda İnklap Hareketleri ve Milli Mücadele,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012, s. 21;
193 Berkes, **a.g.e.,** ss. 40, 45.
194 İnalcık, **a.g.m.,** s. 15.
195 Hidayet Nuhoğlu, "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mülahazalar", **Yeni Türkiye Dergisi,** Sy.: 7, 1999, s. 223.
196 Orhan Koloğlu, **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,** İstanbul, Pozitif Yayınları, 2015, s. 14-15.

anlamda Osmanlı Batıcılaşma terminolojisinde önemli yer tutan, yeni ordu düzeni anlamında kullanılan *Nizam-ı Cedit* adının Müteferrika tarafından 1732'de **Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem (Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller)**[197] adlı yayınında telaffuz ettiği, Takrir'de bahsi geçen reformların daha geniş biçimde açıklandığı[198] bilinmektedir. Böylece 1794'te Nizam-ı Cedit'in kurulması ile devam eden ilk sürecin, Batı'yı taklit veya Batı tarzı bir yenileşme hareketinden ziyade, eskiye dönme, eski gücü yeniden kazanma motivasyonu ile ortaya çıkmış, teknik bir yönelimden ibaret olduğu fikri desteklenmektedir. Fakat Karpat, III. Selim'in modern ordu kurma çabasını, yalnızca askeri güç ile dış düşmanlarla mücadelede güçlenme isteğine bağlamayı eksik bir değerlendirme olarak kabul eder. Ona göre 18. ve 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı toplumunda değişimin merkezî dinamiğini oluşturan ayanlar üzerinde, merkezî hükümetin otoritesini yeniden tesis çabası[199] gibi iç meselelerin de tesiri büyüktür ve gözden kaçmamalıdır. Dolayısıyla Osmanlı modernleşme çabasını erken döneme eksik sebeplendirmelerle temellendiren bakış açılarına dikkatli yaklaşmak yerinde olacaktır.

Eksik temellendirmelerin dikkat çektiği bir başka alan ise modernleşmenin izlerinin zamanla görüleceği Osmanlı ilim anlayışı ile alakalıdır. Henüz 18. yüzyıl başlarında 1716 yılında Petervaradin'de şehit düşen Sadrazam Damat Ali Paşa nın, sadece kataloğu dört cilt tutan kitaplarına el konulması ile alakalı çıkan iradede yer aldığı ifade edilen açıklamada, feslefe, tarih ve astronomi kitaplarının kütüphanelere vakfedilmesinin caiz olmadığı yönündeki fetvanın, dönem bilim alanındaki taassubun bir neticesi olacağı[200] iddiaları dikkat çekicidir. Bu noktada bir parantez açarak, bu iddianın 20. yüzyıl başlarında ve Cumhuriyetin ilk döneminde Adıvar tarafından dillendirildiğini hatırlatmakta fayda vardır. Diğer taraftan bu iddia, ilim tasnifi konusunda 16. yüzyıl Osmanlı müellifi Taşköprülüzade'nin **Mevzuat-ul Ulûm**[201] isimli eserinde üç yüzden fazla ilim başlığına yer vermesi ve ilim alanının

197 İbrahim Müteferrika, **Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller**, sdl: Ömer Okutan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
198 Berkes, **a.g.e.,** ss. 50-53.
199 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** ss. 10, 22.
200 Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim,** İstanbul, Remzi Kitapevi, 1982, s. 159.
201 Taşköprüzade Ahmet Efendi, Mevzuat-ul Ulûm, sdl:Dr. Mümin Çevik, Cilt1-2, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1975.

bu denli geniş kabulünde ilim ifadesi ile daha ziyade bilgi kastediliyor olsa da[202] çelişmektedir. Bu bağlamda klasik dönem Osmanlı fikir hayatında ilim ve bilgiye kasıtlı bir direncin yer aldığı iddiası yetersiz ve yersizdir.

Elbette klasik Osmanlı ilim anlayışının İslam ilim anlayışıyla paralelliği tartışmasızdır. Bu anlamda üç çeşit ilim anlayışı Farabi, Harezmî, İbn Sina ve Gazali etrafında toplanmıştır. Dini ilimler, Yunan kaynaklı rasyonel ilimler ve **occulte** olarak anılan ve İslam dinine aykırı kabul edilen bu ilimler ayrı ayrı kategorize olmuşlardır.[203] Farabi ve İbn Sina ilim tasniflerinde Aristo'ya dayanmışlar, diğerleri ise bu tasnife İslamî ilimleri de eklemişlerdir. Taşköprülüzade gibi isimlerin ilim tasniflerindeki genişlik de bu noktaya dayanmaktadır. Tanzimat dönemi ilmiye sınıfından önemli isim Ahmet Cevdet Paşa'nın ilim tasnifinde Harizmî benzeri bir yapı kabulü, ilimleri naklî ve aklî olarak ayırıp **occulte** bilgilere yer vermeyişi[204] bu bağlamda okunabilir.

1717'de sadarete gelen Damat İbrahim Paşa'nın bilgin ve aydınları himayesi sayesinde kütüphanelerde yer alan eserlerin sayısının arttığı, Aristo'nun **Fizik** isimli eserinin **Kütüb-üs-semariye fî sima-üt-tabiî** adıyla, Esat Efendi tarafından çeviri-açıklamasının Osmanlı'da doğrudan Yunanca metin ve açıklamalardan yapılmış ilk çevirilerdir.[205] Elbette, Rönesans sonrası Avrupa'da Müslüman Endülüs mirası üzerinden geliştiği[206] artık inkar edilemeyecek olan fikir ve bilim hareketlerinin Osmanlı cemiyetinde yayılması ve kabulü, pozitif bilimlerin yüksek ve orta okullarda **fenn** adı altında okutularak[207] örgün eğitime dahil edilmesi için 19. yüzyıl ikinci yarısına gelinmesi, Tanzimat sonrası gelişmelerin gerçekleşmesi gerekecektir. Hatta ıslahat taraftarı Osmanlı aydınlarının, halk arasında modern bilimin dini zayıflatacağı, itikadda fesada sebep olacağı kabulünün önüne geçmek amacıyla modern bilimleri dinî ve geleneksel ilimlerin çerçevesi içinde tutmaya özen

202 Necati Öner, "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi,** I-IV, 1956, s.104
203 **A.m.,** s. 102-103.
204 **A.m.,** s. 110.
205 Adıvar, **a.g.e.,** s. 160.
206 Kalın, **a.g.e,** ss. 170-172.
207 **A.e.,** s. 224.

gösterdikleri[208] ve böylece arada bir tezat olmadığı fikrinin halka anlatmaya çalıştıklarını belirtmekte fayda vardır.

Diğer taraftan sosyal düzenin birbirine bağlı unsurlardan oluşması, askeri reformun, sivil reform ile desteklenmemesi kısa sürede yeni ordunun huzursuzlukla karşılanması ve 29 Mayıs 1807'de gerçekleşen ayaklanmalar sonucunda Nizam-ı Cedit'in III. Selim tarafından kaldırılmasının, Yeniçeri'nin gücünden ziyade, devletin gelenek ve çağdaş reformlar arasındaki seçimde yaşadığı kafa karışıklığı sebebiyle[209] olabileceği varsayımı söz konusudur. Ülken bu dönemin modernleşme adına gelişmeler içermediğini, II. Mahmut ve Abdülmecid ile gerçek anlamda bir modernleşme hareketinden bahsedilebileceğini ifade ederken[210] Karpat ise III. Selim döneminde Batılı dillere hakim, pozitif ilim konusunda bilgili küçük bir grubun oluşmaya başladığını ancak 1807 Yeniçeri ayaklanmasının reformlar önünde önemli bir engel teşkil ettiğini söyleyecektir.[211] Yeniçeriliğin tamamen kaldırılıp yerine Sekban adı verilen **Asâkîr-i Mansûre-i Muhammediye**'nin kurulması, Osmanlı reform tarihinde önemli izler bırakacak ve böylece Tanzimat fermanı hazırlanıp, ilanı gerçekleşebilecektir. Diğer taraftan, kendisinin halefi olacak önemli isimler yetiştiren Mustafa Reşit Paşa'nın önce Paris'e, daha sonra Londra sefirliğine gönderilişi II. Mahmut dönemine rastlar.[212] Elbette bu çok uzun süreli olmayan temaslarla sefir görevi yürüten medrese çıkışlı isimlerin aniden Batıcılaşma-Batılılaşma fikrine hizmet edecek isimlere dönüştüğü iddiasına dikkatli yaklaşmak gerekmektedir. Fakat bahsi geçen irtibatlar, ilk temas olmaları bakımından kayda değerdir. Aynı zamanda, sefirlik görevi ile ilk yurtdışı temaslardan birini simgeleyen, Tanzimat Fermanı'nın ilanında önemli rol oynayan Mustafa Reşit Paşa'nın 1853 yılında, sadrazamlığı esnasında, Comte'dan, Müslüman toplumların pozitivizm dinine geçişlerinin kolay olacağı vurgusuyla İnsanlık Dini'ne tebliğ içeren bir mektup alması,[213] pozitivizmle gerçekleşen temasın önemli bir ayağını temsil etmesi bakımından önemlidir.

208 Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s. 122.
209 Berkes, **a.g.e,** ss. 125, 136.
210 Ülken, **a.g.e.,** ss. 5-6.
211 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** s. 24.
212 Kuran, **a.g.e.,** ss. 35, 51.
213 Kabakcı, **a.g.m.,** s. 43.

Diğer taraftan Comte'un ölümü ile pozitivistlerin başına geçen Laffitte'nin pozitivistleri temsilen, 1877'de henüz Paris'te sürgünde bulunan ve Kanun-i Esasi'nin ilanındaki etkisi inkar edilemeyecek olan Midhat Paşa ile irtibata geçtiği, pozitivistler olarak Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü savundukları bilinmektedir. Mithat Paşa, kendisini ziyarete gelen bu pozitivist grubun Müslümanların medeniyete katkılarını inkar etmediklerini ifade etmiş, pozitivistleri *"her türlü din ve ırk düşmanlığından uzak kimseler"* olarak tanımlamıştır.[214] Bu yaklaşımı ile Mithat Paşa'nın, doğrudan pozitivist düşüncenin etkisi altına girmiş olduğu iddia edilemeyecek olsa da, kurulan münasebet, bahsi elzem bir nitelik taşımaktadır.

Seyehat eden aydın tipinin temelini teşkil edecek olan bu temasları daha sonra muhalif duruşuyla dikkat çekecek olan öğrenci tipi izleyecektir. Zira bu yeni aydın, Batı kentinin kapitalizmle birlikte yaşadığı büyük değişime şahit olmuş, böylece gözlem metoduyla Osmanlı tecrübesini, uygarlıklar arasında karşılaştırma yapmak suretiyle değerlendirmiş ve Comteçu bağlamda *düzen (ordre)* düşüncesine gittikçe yaklaşmıştır.[215] Böylece yaklaşık yüz elli kişilik bir grubun çeşitli ülkelere eğitim amacıyla gönderildiği ve hükümet ile padişah II. Mahmut'un bu sebeple dinsizlikle itham edildiği,[216] takip eden tarihsel gelişmelerle siyasi rejim tartışmalarının ortaya çıkacağı bir sürece girilmiştir. Bu dönemde Osmanlı, Baykan Sezer'in yaklaşımıyla, Doğu-Batı ilişki merkezlerine dayanmayı düşünen, yeni dünya egemenlik ilişkilerinden hoşnut olmayan devletler arasında önce Fransa ve daha sonra Almanya'yla yakınlaşmıştır. 1789 Fransız İhtilali sonrası Napoléon önderliğinde yaşanan gelişmeler ardından, Fransa'nın yeni bir denge arayışı içine girmesi, Osmanlı yöneticilerini Almanya ile yakın ilişkilere iterken, muhalifleri ise Fransa yanlısı bir konuma yöneltmiştir.[217] Avrupa kurumlarının ithali ile birlikte Dünya egemenlik dengesinde yerini belirleme çabasındaki bir Batıcılaşma hareketi Osmanlı'da devlet eliyle yönetilmiş,[218] ilim anlayışı ve eğitim alanında hedeflenen değişim, yeni bir aydın tipinin de teşekkülünü belirginleştirmeye başlamıştır. Ancak

214 **A.e.,** ss. 43-44.
215 Işın, **"Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm"**, s. 352.
216 Hüseyin G. Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi", **Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti (1600-1908),** İstanbul, Cem Yayınevi, 1988, s. 283.
217 Sezer, **a.g.m.,** s. 25, 29.
218 **A.y.**

bu oluşumu doğrudan Batıcılaşma-Batılılaşma şeklinde okurken dikkatli olunması, tarihsel süreklilikten kopmadan bağlantıların iyi değerlendirilmesi gerektiği ortadadır.

2.1. TANZİMAT DÖNEMİ İLE YENİ AYDIN TİPİNİN TEŞEKKÜLÜ

Aydınlanmanın bir burjuvazi hareketi olduğu tanımlamasıyla Batı aydınının ferdî anlamda gelişimini şekillendirdiğinden bahsedilebilecekken, Tanzimat sonrası süreçte Osmanlı aydınının ortaya çıkışını sağlayan unsurun doğrudan Batıcılaşma refleksiyle devletin kurtuluşunun bir parçası olarak eylem tarihine eklemlendiği iddiasını[219] hatırlamak, buna rağmen Osmanlı aydınlarının mercek altında değerlendirilerek dönüşümdeki tesirlerini de ortaya çıkarmak yerinde ve faydalı olacaktır. Buradan hareketle bu aydın tipinin teşekkülünü takip etmeyi sağlayacak, İsmet Özel'in **resmî aydın**[220] şeklinde kavramsallaştırdığı memur-aydın ile başlayan sürece odaklanılmasıyla sürecin anlaşılması kolaylaşacaktır. Zira bu grup özellikle önemli bir toprak ıslahı hareketi olan 1858'de çıkan Arazi Kanunu ile devlet mülkiyetinden özel ekonomiye geçişi başlatan değişim ardından gelişen bürokrasi hareketinin ürünü olacaktır.[221] Aynı zamana yine Arazi Kanunu'nun getirdiği liberal ekonomi politikalarını güçlendiren uygulamalar yeni bir orta sınıfı doğurmuş, Müslüman halk arasında sosyal tabakalaşmanın yeni bir modeli olarak ulema aileleri, küçük tüccarlar, toprak ağalarından oluşan bu sınıf aynı zamanda kendine has bir aydın zümresini de yaratmıştır. Başta Ahmet Mithat, Namık Kemal gibi önemli isimlerin de dahil edilebileceği bu yeni orta sınıftan neşet eden aydınlar, yeni dünya görüşleri ve reformist söylemler geliştirmiştir.[222] Dolasıyla, teşekkül eden yeni aydın tipolojisinin kodlarında yer alan ekonomi-politik unsurlar gözardı edilmeden değerlendirme yapmak daha sağlıklı olacaktır.

Karpat Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişim aşamalarını; Uç Beyliği Aşaması,

---

219 Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, s. 57
220 Özel, **a.g.m.,** s. 61.
221 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 59.
222 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** ss. 35-36.

Merkezileşmiş Yarı-Feodal Aşama, Taşrada Özerklik ve Ayanlar Aşaması, Ulusal Devlet: Modern Bürokrasi ve Aydınlar Aşaması, Sanayileşme: Girişimci Gruplar ve Siyasal Gelişme Aşaması olarak sınfılandırırken özellikle ulusal devletin doğuşuna tekabül eden ara aşama üzerinde durmaktadır. Zira bu aşama 19. yüzyılı içine alan ve modernleşme dönemini şekillendirecek süreci başlatmıştır. Fakat Karpat modernleşmenin önceki yapısal değişimlerin bir sonucu olduğu vurgusuyla, bu dönemin modernleşmeyi hazırlayan merkezileşmiş ve çok fonksiyonlu devlet anlayışının doğuşuna ve yeni sosyal grupların ortaya çıkışına tanıklık ettiğini ifade eder. III. Selim'in modern ordu kurduğu ve merkezileşme hamlesini gerçekleştirdiğini ancak II. Mahmut'un bu hamleyi hayata geçirebildiğini ekler. Karpat, Yeniçeri Ocağı'nın ve tımarların kaldırılması ile başladığı iddia edilen modernleşme hareketinin aslında merkezileşme ve yeni düzenlemeler talep eden ticari ve tarımsal grup taleplerine cevap amacı güttüğünü ifade ederek[223] Osmanlı modernleşmesi okumalarına da eleştiri getirmektedir. Dolayısıyla yapılmaya çalışılanın aslında yapısal bir değişikliğin kurumsallaştırılması olduğu ve modernleşmenin alt yapısını hazırladığı sonucu çıkarılabilecektir.

Tanzimat dönemini hazırlayan II. Mahmut'un mutlakiyetçi monarşik yönelimindeki hükümdarlık tutumunun, ulema arasında ayrılığın baş göstermesine ve özellikle eğitim alanında girişilen reformlar karşısında Tanzimat sonrası da devam edecek olan kurumlar arası ikilik durumuna yol açtığı iddialarından hareketle Ülken, ruhta Doğulu, şeklen Batılı olmak amacındaki Tanzimat zihniyetini bu dualizmin müsebbibi[224] olarak görmüştür. Sezer ise bu ikilik durumunun zihinsel bir tercihten ziyade, Osmanlı'nın Doğu dünyasındaki yerini kullanarak Batı için önem kazanmak amacından kaynaklandığını, düşüncede Doğulu, teknik bakımdan Batılı olmak şeklinde yorumlanamayacağını ifade eder. Sezer'e göre bu ikilik durumu Osmanlı İmparatorluğunun, geleceğini belirleyecek bir seçim yapma arefesine evrildiğinde daha geniş boyutlara ulaşacaktır.[225] Kara, ilim tasnifi noktasında da özellikle ıslahat hareketlerinin birçok alanında ortaya çıkan ve din ile geleneğe ait

---

223 **A.e.,** ss. 42-58.

224 Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hereketleri", **Tanzimat II,** İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, ss. 759-762; Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** ss. 46, 88, 278.

225 Sezer, **a.g.m.,** s. 28.

olan yerine yeni gelenin yerleştirilmesi ve itibarlı kılınmasının zor olduğunu, tabii olarak vakit aldığını ve sözü edilen ikiliğin yaşandığını ifade etmiştir.[226]

Bağlantılı olarak **ilim** kelimesiyle ifade bulan kavram da artık yerini Batı teknik bilgileriyle tanışmakla bağlantılı olarak yeni bilgi ve teknikleri ifade etmek için **fen** veya çoğulu **fünûn** kelimesine bırakmıştır. Fen, zaman zaman bilim, sanat ve zanaâtın ortak adı olarak da kulanılmıştır. Bağlantılı olarak **maarif** kelimesi de eğitim anlamının ötesinde aydınlanmayı, modern temel ve teknik bilimleri ifade etmeye,[227] **münevver** kelimesi de bu aydınlanmanın başrol oyuncuları olarak aydın zümresini sıfatlandırmaya başlamıştır. Tanzimatla birlikte teşekkül ettiği varsayılan ilim ve fen dikotomisinin ortadan kaldırılması hedefli olarak, dini metin ve hükümler için kullanılan ifadelerin modern bilim için de kulanıldığı bir döneme girilmiştir. Bu gelişme bilim ve din arasında yer aldığı düşünülen uçurumun ortadan kalkması hedefli olmakla birlikte, bilimin dinin içinde ele alındığı bir süreci de hızlandırmıştır. Ancak bu tutum, tecrübe ve akla dayanarak hakikati ifade etmeleri ile **ulûm** ve **fünûnu** zamanla, dinin yerine koyacak bir yaklaşımı da getirmiştir. Tam da bu noktada pozitivist düşüncenin etkisi ile, bilimin ilerlemesi neticesinde dine ihtiyaç kalmayacağı ve dinin dönüşeceği kabulüne doğru evrilen bir zihinsel yapı gelişmeye başlamıştır. Böylece modern bilim için kullanılan ve dini alanın zaaflarına, batıllığına, hurafelerle dolu oluşuna ve israiliyat yönüne vurgu yapan kavram tercihleri geliştirilmiştir.[228] Böylece bilimi adeta kültleştiren, toplumbilimini ön plana çıkaran, feslefe-siyaset ilişkileri ile alakalı önerileriyle pozitivist düşünce, Osmanlı aydınlarının zihinsel dönüşümünde tesir etmeye başlamıştır. Diğer taraftan Batılı şehirlerle irtibat kuran, seyehat eden aydınların, şehir organizmasının ve bu organizmayı teşkîl eden modern toplumun felsefi dayanaklarını anlama çabası da yollarını pozitvizme çıkarmıştır. Aydınların daha sonra bahsi geçecek olan belirli bir kısmı, Fransız pozitivizmi ile Alman idealizmi arasındaki seçimini, hedefledikleri değişime araç olarak uygun bulmalarından dolayı, ilkinden yana kullanmıştır. [229]

---

226 Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri** s. 136.
227 **A.e.,** ss. 121, 133.
228 **A.e.,** s. 123.
229 Işın, **“Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”,** ss. 353-354.

Gelişen ortamda nâfia, fen ve maarif aynı alan içinde kabule edilmeye başlanmış, **Meclis-i Umûr-ı Nâfia** (Yararlı İşler Meclisi) bu alan ile ilgili çalışmaları yürüten kurum olarak 1838'de kurulmuştur.[230] Kurumun, ortaya çıktığı iddia edilen bu ikilik durumunun eğitim alanındaki yansımalarını azaltmak gibi bir misyonu olduğunu ifade etmek mümkündür. Fakat Karpat modern eğitim sistemi ihtiyacının daha önce de bahsi geçen toprak kanunu değişimiyle meydana gelen gelişmeleri yönetmek amaçlı teknik bilgi sahibi memur yetiştirme refleksinden ortaya çıktığını, Batılı bir öykünme neticesi olmadığını[231] ifade ederken, farklı bir açıdan meseleye yaklaşma gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

1838'de **Meclis-i Umûr-ı Nâfia**'nin hazırladığı raporda, bilimlerin önemi, okulların ıslahı söz konusu edilmiş,[232] eğitim reformunun, sosyal alandaki reformu da garantileyeceğinin kabulü, Mustafa Reşit Paşa'nun konuya eğilmesini ve medresenin ıslahı konusunu gündeme getirmesini izlemişse de asıl gelişmeler 1843'te Sultan Abdülmecid'in girişimiyle gerçekleşmiştir.[233] Zira Tanzimat öncesinde sıbyan mektepleri yaygın olmakla birlikte, Evkaf Nezaretine yani ulemanın idaresine bağlı iken, Batılı anlamda yeniliğe mesafeli duran bu sınıfa, ancak Sultan Abdülmecid'in talebiyle kurulan **Meclis-i Maârif-i Muvakkat** (Geçici Eğitim Meclisi) aracılığı ile 1847'de müdahil olunabilmiş, bir takım yenilikler böylece getirilmiştir.[234] Ayrıca 1839'da Sultanahmet'te açılan ortaokul seviyesindeki Mekteb-i Maârif-i Adliye, daha sonra Mekteb-i Ulûm-ı Edebiyye ismini alan bir bölümle ikiye ayrılarak, ilki Mülkiye memuru ikincisi ise Hariciye memurları yetiştirmiş, özellikle dil eğitimine ağırlık verilerek, Arapça ve Fransızca yanında tarih, coğrafya ve siyasal bilimler okutulmuştur. Tanzimat dönemi önemli isimlerinin bu okullardan yetişmiş olması dikkat çekicidir.[235]

Eğitimde ıslah amaçlı olarak gerçekleşen yönelimlerin önemli bir diğer ayağının ise askeri reformla bağlantılı olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır.

230 Berkes, **a.g.e,** s. 179.
231 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 60.
232 **A.e.,** s. 182.
233 Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi,** C. 6, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007, s. 168.
234 **A.e.,** ss. 170-171.
235 Berkes, **a.g.e.,**s. 183.

Ordunun ihtiyacını karşılamak için medrese dışı, teknik ve meslek okullarının açılması, bunların Batılı usullere göre eğitimi içeren, yabancı dil öğrenilen okullar haline gelmeleri,[236] Batılılaşma motivasyonundan ziyade, güç toplama, devletin içine düştüğü bocalama dönemini aşması beklentisiyle şekillenen Batıcılaşma politikasının bir neticesi olarak gerçekleşmiştir denilebilir.[237] Zira ilk ıslahat alanlarının askeri mühendislik eğitimi ve askeri okullaşma şeklinde gerçekleşmesinin altında, Osmanlı devlet adamlarının askeri mağlubiyetleri dini, siyasi veya kültürel saiklerden ziyade ulûm ve fünûnda yaşanan teknik ve teknolojik bir zaafın neticesi olarak algılamaları yatmaktadır.[238] Buradan hareketle Mühendishâne, Tıbbiye ve Harbiye okulları militer amaçlı temellerle kurulmuşlardır. İlk askeri okul statüsündeki Mühendishane'nin 1773 gibi erken tarihte açılması,[239] 1827'de kurulan Tıphâne-i Âmire, 1828'de Cerrahhâne'nin açılması ve 1831'de Avrupa'dan ameliyatları ile ün kazanmış bir cerrahın getirilerek bu kurumun ıslahı, 1838'de iki okulun birleştirilmesiyle Tıbbiye'nin kuruluşu ve yerli-yabancı hocaların tayini, gidişatı değiştiren önemli gelişmelerdendir. Eğitimin Avrupa tıp kitaplarıyla ve Fransızca dilinde gerçekleşmesi karşısında ulemanın da ses çıkarmayıp, yeni tıp okulunda öğretim görevi almaları süreci hızlandıran faktörlerden olmuştur.[240] Kara'ya göre ulemanın bu tutumunun altında, İslam coğrafyasında yaygın olarak kabul gören, Müslümanların içinde bulundukları olumsuz koşulların düzeltilmesi adına dini alanı dönüştürmeyi hedefleyen ve Batılılaşmayı meşrû hatta dinî bir alan olarak kabul edişleri yatmaktadır. Bu yaklaşımın öncüsü ise devletin çöküşü dinin çöküşünü getiriyorsa, devleti kurtaracak dönüşüm, dini de kurtaracaktır fikridir.[241] Dolayısıyla, ulemanın modernleşme ile alakalı fikrindeki dönüşümü bu minvalde okumak yerinde olacaktır.

Enver Ziya Karal, 17. yüzyıl sonuna kadar Müslümanların yabancı dil öğrenmesi önüne konan engellerden ve devlet işlerinde Rum tercüman veya sonradan Müslüman olmuş kişilerden faydalanıldığından bahseder. Karal, yabancı

236 Karal, **Osmanlı Tarihi,** C. 6, s. 168.
237 Sezer, **a.g.m.,** s. 24.
238 Kara, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s. 121.
239 Osman Ergin, **Türkiye Maarif Tarihi,** C. II, İstanbul, Eser Neşriyat, 1977, s. 315.
240 Berkes, **a.g.e.,** s. 184.
241 Kara,**Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s. 348.

dil eğitiminin ilk defa III. Selim döneminde Mühendishane-i Beriyye'de okutulmasının, değişen tutumun[242] ifadesi olduğunu iddia edecektir. Böylece tarihsel seyrin yanında, yabancı dil ile kurulan ve eğitimle desteklenen Avrupa irtibatı, askeri alanda hedeflenen Avrupa teknolojisi ile tanışmanın yanısıra, Avrupa'nın kültürel kodları ve felsefi alandaki gelişmelerinin takibini getirecek önemli bir adım olmuştur.

Böylece, Tanzimat Fermanı adıyla bilinen Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun 1839'da okunmasıyla gerçekleşmeye başlayan hukuk reformu, eğitim reformu, iktisadi alandaki reformlar, yabancı memleketler için pasaport uygulanması, Padişahın sarığı terkedip resmi başlık olarak fesi takması ile ordu ve hükümet teşkilatına bu uygulamayı yayması[243] gibi hazırlıkların ardından söz konusu olabilmiştir. Tanzimat'la birlikte **Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye** kanun yapıcı olmuş, meşruti idareye sahip memleketlerin meclis usulleri uygulanmıştır. Haklar alanında değişiklikler öngörülmüş, şeriat kanunları yine öncelikli olmakla birlikte Batı devletlerince kabul gören bazı hak prensipleri uygulamaya geçilmiş ve laik sistemin nüfuzu dolaylı olarak başlamıştır. Ceza Kanunu ile tüm tebaâ, Padişahın verdiği hakların garantisi altına girmiş, mali vergi alanında yenilikler gelirken, ilk kağıt para basımı ve milli bankanın hazırlıklarının söz konusu olduğu görülmüştür. Askerliğin bir ödev haline dönüşmesi ve 5 yılla sınırlandırılması da Tanzimat Fermanı ile karara bağlanan konular arasındadır. 1857'de **Meclis-i Daimî-i Maârif-i Umûmiye Komisyonu**'nun kurulması, eğitimin medrese nüfuzundan çıkarak devlet otoritesi altına girişini sağlamış, medrese dışı okulların da Batı benzeri eğitime yönelmesini hızlandırmıştır.[244]

Diğer taraftan Tanzimat dönemi, siyasi ve iktisadi iç ve dış olayların baskılarının geliştirdiği bir ortamda,[245] padişah Abdülmecid'in hukuki rejim kurmak adına yayınladığı bir deklerasyonun ardından şekillenen süreçte ilan edilmiştir. Gerçekleşen yapısal değişim, aynı zamanda 1838 yılında İngiltere ile imzalanan

242 Karal, **Osmanlı Tarihi,** C. 6, s. 181.
243 Ülken, **a.g.e.,** s. 30.
244 Enver Ziya Karal, **Tanzimat-ı Hayriye Devri,** İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1999, ss. 9-22.
245 Ülken, **a.g.e.,** s. 33

Baltalimanı Ticaret Antlaşması neticesinde, Batı mallarının hızla Anadolu pazarına girşini sağlamış, yabancı bankaların tesiri artmış, Batı ile ticaret gelişmiş, Anadolu'daki şehirleşme oranının artmasıyla da neticelenen durum, özellikle kıyı şehirlerinin kendine özgü Batılılaşması sonucunu doğurmuştur.[246] Yaşanan gelişmeler ışığında bu sosyo-ekonomik dönüşümün yarattığı yeni kurumlaşmanın ürünü olarak da kabul edilebilecek bürokratik aydın zümresi böylece şekillenmeye başlamıştır.

Dönem aydınlarının Batılı anlamda zihinsel dönüşümlerinin Kara'nın ifadesiyle yetersizliği,[247] 1839-1856 yılları arasındaki Tanzimat döneminin bir geçiş süreci olarak kabu edilebilir. Zira, Batı-dışı modernlik kavramı bağlamından hareketle Osmanlı Devleti'nin, bu geçişin kendine özgü yapısı sebebiyle, modernleşme sürecinde Batı modernliğinin birtakım özelliklerini seçerek *asimetrik modernleşme*[248] ipuçları verdiği görülmektedir. Dolayısıyla Batı karşıtlığından ziyade, Batı-dışılığı kuşkusuz bir toplum olan Osmanlı'da modernlik, Osmanlı çağdaşlaşması tarihinin tamamında olduğu gibi, kendine özgü motif ve yöntemlerle içselleştirilmiştir. Bu tutumun en önemli işareti ise Kara'ya göre dinde reformun da önünü açan, ümmet için hayırlı olduğu kabul edilen tüm uygulamaların desteklenmesidir. Böylece ıslahatı mümkün kılan bir ortam sağlanabilmiş, Müslüman halkı mevcut itikadlarında değişikliğe yönelten, özellikle var olduğu iddia edilen din-bilim çatışmasında önceliği akla ve bilime tanıyan, siyasi yapıda değişiklik öngören, yeni Müslüman aydın zümreye özel bir statü kazandıran modernleşmeci fikirlerin önünde eskiye dair tüm engellerin dönüştürülmesi veya gevşetilmesi gerekliliği genel bir kabul olarak yerleşmeye başlamıştır.[249]

Zira yakından bakılırsa Tanzimat dönemi içinde Avrupa dili, bilim ve tekniğinin bütüncül bir bakış açısından ziyade, daha faydacı bir yaklaşımla değerlendirildiği, Tanzimat aydınının her ne kadar Batıya yönelmiş görünse de Doğu kültürünü de sistemli bir şekilde incelediği görülmüştür. Arap ve İran edebiyatından

---

246 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 58.
247İsmail Kara, **Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye,** Dergah Yayınları, İstanbul, 2002, s. 317.
248 Göle, **"Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?",** s. 317.
249 Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** ss. 348-349.

önemli çevirilerin bu dönemde yapılmış olduğu, Türk musikisinin en parlak döneminin Tanzimat'la yaşanması, tarih bilincinin hatlarının bu dönemde çizilmeye başlanmış olduğunu[250] ifade etmek yerinde olacaktır. Tanzimat aydınının bu ortamda Avrupa sosyo-kültürel muhitten farklı biçimde[251] şekillenmeye başlaması ve sonrasında içinde yaşadığı ortamı da şekillendirecek olması, bu kendine özgü motifin işaretidir. Aynı zamanda Ortaylı'nın ifade ettiği şekilde Osmanlı Batılılaşması teorik anlamda bir hazırlık süreci geçirmemiştir. Hukuksal ve askeri reformlarda Batı'ya adabte olma hızı oldukça yüksekken, tarih, felsefe, edebiyat sahasında daha yavaş ve geriden takip[252] söz konusudur. Dolayısıyla dönem aydınının toplum üzerindeki tesir hızı bu yorumdan hareketle hesaplanarak, zihinsel sürecin dönüşümünün seyrini değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır.

Daha önce de vurgulandığı gibi, piyasa ekonomisinin alt grubunu oluşturan ve çoğu tarımsal faaliyette bulunan Müslüman unsurların sistem içinde yer değiştirmiş olmaları, bahsi geçen aydın grubunun neşet etmesini sağlayan bir diğer sebepdir. Zira Devletin teknik eğitim almış memur ihtiyacını karşılayan yeni eğitim sisteminin yarattığı aydın zümresi zamanla elitleşecek ve siyasal dönüşümü başlatacaktır. Böylece teşekkül eden aydın grubu zamanla kendi kültürüne yabancılaşan, özellikle giyim kuşamları ve felsefe anlayışları ile modern veya Batılı olarak tanımlanacaklardır.[253] Tüm bu gelişmeler ışığında, bahsi geçen yeni aydın tipinin ortaya çıkmasında tesiri olan ve muhakkak üzerinde durulması icab eden bir diğer unsur, devlet tekelindeki süreli yayın faaliyetleri ve bu tekelin kırılması ile başlayan eleştirel gazetecilik uygulamalarıdır. Şerif Mardin'in *"kritik söylem kültürü"*[254] ifadeleriyle kavramsallaştırdığı ve Osmanlı aydınları arasında hissedilmeye başlanan bu yeni yaklaşımın, süreli yayınlar aracılığıyla yaygınlaştığı ifade edilebilir. Süreli yayınların Osmanlı toplumunun değişiminde, kitaptan çok daha önemli bir rol oynayışının, bu sürecin bir parçası olarak ele alınması faydalı olacaktır. Diğer taraftan kadın kimliği meselesinde süreli yayınların etkisinin

---

250 İlber Ortaylı, **Batılılaşma Yolunda,** İstanbul, Merkez Kitaplar, 2007, ss. 17-18.
251 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 61.
252 Ortaylı, **"Batılılaşma Sorunu",** s. 137.
253 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 60.
254 Mardin, **"Tanzimat ve Aydınlar"**, s. 47.

anlaşılması bakımından da basın faaliyetlerine mercek tutmak, çalışmanın bölümleri arasındaki ilişkiyi tesis etmek adına faydalı olacaktır.

2.1.1. Süreli Yayınların Değişim ve Dönüşümdeki Tesiri

Tanzimat dönemi ile ortaya çıkan ve yenilikçi aydın tipinin de görüleceği ortamın hazırlayıcısı bir diğer önemli unsur, Osmanlı basınının doğuşudur. Bu noktada, Osmanlı Devleti'nin dönüşümünde basının üstlendiği önemli görevin hazırlayıcısı olarak Bâbıâli'de kurulan Tercüme Odası'ndan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Zira Batı usulü askeri düzen ve eğitim konusunda çeviri faaliyeti göstermek üzere İslam'ı seçmiş bir Rum olan Yahya Efendi baş tercümanlığında 1821'de kurulan Tercüme Odası'nın, Fransız edebiyat ve felsefesi ile tanışılmasına öncülük ederek Avrupa dili öğrenmiş aydınlar yetişmesinde tesiri olduğu[255] ifade edilebilir. Zira başlangıçta tamamı Fener'li Rum'lardan oluşan tercüme kadrosu, 1821 Yunan ayaklanmasında Osmanlı aleyhinde çalıştıkları gerekçesiyle tamamen yenilenmiş ve Müslüman ağırlıklı yeni bir kadro kurulmuştur.[256] Aynı zamanda Avrupa gazetelerinin Türkçeye çevrilmesi suretiyle[257] devletin basın faaliyetlerini takip ihtiyacı, süreli yayın fikrinin doğmasında etkilidir.

Bu anlamda Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın, Bulak Matbaası'nı 1820'de kurup 1822'de faaliyete geçirmesi, 1828'de ilk Türkçe-Arapça yerel gazete hükmündeki **Vekâyî-i Mısriyye**'yi basması[258] önemli gelişmelerdendir. İstanbul'un iradesine karşı polemik yayın yapma amacıyla Vali Mehmet Ali Paşa'nın çıkardığı gazete,[259] Paşa'nın hedeflediği ıslahat programını duyurmak ve doğrudan yöneticileri yönlendirmek çabasının ürünü olmuştur. Ardından Girit valiliğinin de kendine verilmesi üzerine benzer hedefle Rumca-Türkçe yayın yapan **Vekayi-i**

---

255 Berkes, **a.g.e.,** s. 199.
256 Orhan Koloğlu, **Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri ve Araçları,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2010, s. 45.
257 Orhan Koloğlu, **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,** İstanbul, Pozitif Yayınları, 2015, s. 21.
258 Orhan Koloğlu, **Osmanlı'da Kamuoyu,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2010, s. 43.
259 Ortaylı, **a.g.e.,** s. 39.

Giridiyye’nin 1831’de neşri takip eder.[260] Böylece Valinin yaptığı yayınlar, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı gibi etkenler, Bâbıâli’nin Avrupa’ya karşı kendisini ifade etme ve savunma ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak adına İzmir’de Fransızca **Le Spectateur de l’Oriental** ismiyle neşrolunan gazetenin sahibi Alexandre Blacque’ın İstanbul’a davet edilerek, 1 Kasım 1831’de, **Takvim-i Vekayi**’yi, 5 Kasım’da aynı gazetenin Fransızcası hükündeki **Le Moniteur Ottoman’**ı Bâbıâli taraftarı olacak biçimde yayınlamaya başlaması,[261] Osmanlı basın tarihinin girizgahı hükmündedir.

Türkçe gazetecilik faaliyetlerinin Batı’nın geçirdiği aşamalardan farklı olarak doğrudan devlet denetimi ve desteği ile yayına başlamasının[262] ürünü olan ve resmi tarih belgesi hükmündeki **Takvim-i Vekayi** gazetesi, Osmanlı Devleti’nin tarihçilik anlayışındaki değişimi de temsil eden[263], iç ve dış siyaset haberler veren, polemik yazıların yer aldığı, aralarında Malthus’un iktisat kuramı üzerine bir makalesi de bulunan[264] ilim ve fen konularına dair içeriğin yayımlandığı ilk Türkçe süreli yayındır. II. Mahmut emriyle kuruluşundan sonra, daha ziyade resmi ilan ve duyuru yayınlaması, devletin temel felsefesini pekiştirecek bir yayın siyaseti takib etmesi sebebiyle halkın doğrudan reğbet göstereceği bir kimlik geliştirememekle birlikte, dokuz yıl boyunca devlet bünyesinde yayın yapan tek gazete olmuştur.[265] Gazetenin 1833 Nisan ayı 54. sayısında geçen **mütâalay-ı âmme** ve **itikâd-ı âmme** ifadeleri,[266] kamuoyu fikrinin oluşmaya başlamasını ifade eder ki, sonraki yıllarda basının bu anlamda en etkili unsurlardan biri haline geleceğinin habercisidir. Sosyal hareketin de başlangıcını oluşturacak bu gelişme, Tanzimat ile Divan-ı Hümayun’un karşısına Bâbıâli’nin çıkışının ardından, Tanzimat’ın Bâbıâli’den sokağa inişini,

---

260 Belkıs Ulusoy Nalcıoğlu, **Osmanlı’da Muhalif Basının Doğuşu 1828-1878,** İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2013, ss 45-46.
261 Hıfzı Topuz, **100 Soruda Türk Basın Tarihi,** İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1973, s. 8; Karal, **Osmanlı Tarihi,** C. 6, s. 189.
262 Nalcıoğlu, **a.g.e.,** s. 93.
263 Hayati Tüfekçioğlu, “Sosyolojik Açıdan Gazete ve Osmanlı Gazeteciliğinin Temellendirilmesi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi,** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, 1993, s. 11, 77-78.
264 Ortaylı, **a.g.e.,** s. 37.
265 Nalcıoğlu, **a.g.e.,** s. 62.
266 Koloğlu, **Osmanlı’da Kamuoyu,** s. 44.

aydınların sesini duyurma şansı kazanmasını sağlaması[267] bakımından oldukça önemlidir. Ancak diğer taraftan **Takvim-i Vekayi'**nin kendisini doğrudan gazete kavramıyla tanımlamamasından hareketle, Batı örneğinden farklı bir özelliğin kasıtlı olarak amaçlandığı, toplumu kuşatma hedefinde olunmadığı, Batı'yla kurulan bir ilişkinin neticesini temsil ettiği iddiası[268] da gözardı edilmemlidir. Aynı zamanda bu ilk resmî gazete, Osmanlı'nın Batı'ya bakış açısını değiştirdiğinin bir ifadesi olup, öncesinde düşman olarak nitelendirilen Avrupa Devletleri'nin artık *"dost"* kabul edildiklerinin belgesi olması bakımından[269] önemlidir ve yeni bir sürecin başlangıcını temsil etmektedir.

Aydınların ve ideolojilerinin toplum ile buluşmasında basını destekleyen, özellikle hükümetin taşra temsilcileriyle iletişimlerini hızlandırmanın neticesi olan posta sisteminin 1834'te, telgraf sisteminin 1855'te ve demiryollarının 1866'da tesisi kadar önemli bir diğer gelişme de, modern basın olarak tabir edilebilecek sistemlerle ve özel sermaye katkısıyla gerçekleşen gazetecilik faaliyetleridir.[270] 1840'da, başlangıçta özel sermaye ile kurulan daha sonra devletin ödenek yardımıyla yarı resmi karaktere bürünen, sahipliğini Churchill isimli bir İngiliz'in yaptığı **Ceride-i Havadis,** tamamı Türkçe ikinci gazete olarak basın tarihinde yerini alacaktır. Mukaddimesinde Batı'nın üstünlüğünün vurgulandığı, bunun eğitim sayesinde gerçekleştiğinin belirtildiği gazetede öncelikli olarak eğitim konusu işlenmiştir. Aynı zamanda ansiklopedik bilgilerin yer aldığı gazetede, tarih, coğrafya, ekonomi, fizik-mekanik, kimya, tıp gibi alanlarda bilgi aktarımı yapılarak Batı dünyasının tanıtımına çabalandığı görülmektedir.[271] **Ceride-i Havadis,** 1853-1856 Kırım Savaşı ile birlikte halkın haber alma ihtiyacını karşılayışı sebebiye büyük ilgi görürken, 1860 sonrası bu ilgiyi tamamen yitirmiştir.[272] Son sayısı 1864'te yayımlanan gazetenin yazarlarının tamamının Bâbıâli Tercüme Odası'nda çalışan devlet memurlarından oluşması[273] ise ilginç bir diğer ayrıntıdır. Otuz sene boyunca

---

267 Ülken, **a.g.e.,** s. 35.
268 Tüfekçioğlu, **a.g.t.,** s. 76.
269 **A.g.t.,** s. 81.
270 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** s. 37.
271 Tüfekçioğlu, **a.g.t.,** s. 83.
272 Koloğlu, **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,** s. 30; Topuz, **a.g.e.,** ss. 8-9.
273 Tüfekçioğlu, **a.g.t.,** s. 89-90.

devlet yönetim ve denetiminde devam eden gazetecilik anlayışının, 1860 yılında Agâh Efendi imtiyazı ile dönem Meclis-i Maârif azalarından İbrahim Şinasi Efendi'nin birlikte kurdukları **Tercümân-ı Ahvâl** ile değişimiş[274] olduğunu vurgularken, dönem eleştirel gazetecilik faaliyetlerine damgasını vuran, 1865 yılında 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun geçirdiği sürecin bir ürünü olarak kurulan Yeni Osmanlılar veya diğer isimleriyle Genç Osmanlılar'dan bahsetmek faydalı olacaktır.

2.1.2. Yeni Osmanlılar, Faaliyet ve Fikir Alanları

Her ne kadar Batılılaşma fikirlerinin doğrudan yayıcısı olmasalar, siyasi fikirlerini açıklamada İslamî siyaset terosinin **adalet, biat, meşveret, şurây-ı ümmet** gibi jargonlarını kullansalar da,[275] özellikle Âli ve Fuad Paşalar nezdinde Bâbıâli politikalarını, Tanzimat ve Islahat reformları ile şeriattan uzaklaşmanın getiridiği sakıncaları eleştirseler de[276] Şerif Mardin'in ifadesiyle *"hem Türkçe okuyan halkın entellektüel donanımının Aydınlanmacı kısmının fikirlerini hazırlayan ilk insanlar ve hem de bu fikirlerle İslam arasında bir sentez meydana getirmeye çalışan ilk düşünürler"*[277] olan Yeni Osmanlılar, fikrî değişimin öncülüğünü üstlenmeleri, kamuoyunu yönetmeleri bakımından Karpat'ın ifadesiyle liberal görüşlü bürokrat-aydın grubunu temsil etmişler, Osmanlı milliyetçiliğini savunmuşlardır.[278] Bu anlamda Yeni Osmanlılar ve Tanzimat sonrası ortaya çıkan yeni aydın tipini, özellikle Jön Türkler'in bir kısmını da içine alan ve II. Meşrutiyet sonrası çalışmalarını hızlandıran, Batıcı görüşleri radikalleşmiş aydınlardan ayrı tutmak yerinde olacaktır.

Diğer taraftan gelinen noktada Tüfekçioğlu'nun ifade ettiği şekliyle Osmanlı Devleti'nde Doğu toplum özelliklerinden biri olan, kişisel çözümlerin öncelenmediği veya kişilerin çözümlere sahip çıkmadıkları ortak çözüm geleneğinin kırıldığı bir sürecin de başladığı ifade edilebilir. Devletin gözetimi altında fikir

---

274 Topuz, **a.g.e.,** s. 10.
275 Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 95.
276 Ülken, **a.g.e.,** s. 94.
277 Mardin, **a.g.e.,** ss. 10-12.
278 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 61.

üreten bu isimlerin, yine devlet tarafından denetlendiği, ürettikleri çözüm önerilerindeki başarısızlığın devletin değil, kişilerin hanelerine yazıldığı bu süreçle birlikte görülmeye başlanmıştır.[279] Böylece ihtiyaca binaen Batı'nın gelişmişlik işareti olarak kabul edilen unsurların iktibası anlamına da gelen Batıcılaşma politikasının bir neticesi olarak gelişen ve çoğu gazeteci olan aydın tipolojisinin devletin kurtulması adına söz söyleyen ve bu anlamda sivrilen isimler haline dönüşmesi hadisesi açıklama bulmaktadır. Bu açıklama ile çalışmanın aydınlar ve yayınları üzerinden gerçekleşecek okumalarla teşekkül etmiş olması, kadın kimliğinin dönüşümü hadisesine de bu pencereden bakılması en önemli dayanağını bulmuştur.

Yeni Osmanlılar Cemiyeti, Paris'teki Osmanlı Mektebi'nde eğitim almış, meşrutiyet ve halkın temsili fikirlerine sahip Mehmed Bey liderliğinde, iki genç arkadaşı, Nuri Bey ve Reşad Bey'in katılımıyla, Doğu ve Batı kültürünü eşit ölçüde tahsil etme imkanı bulan Ayetullah Bey, Refik Bey ve Namık Kemal gibi isimlerin oluşturduğu çekirdek kadrosuyla mutlakiyet idaresini meşruti idareye dönüştürmek amaçlı olarak **İttifâk-ı Hamiyyet** ismiyle 1865'de kurulmuştur.[280] Ali Suavi, Ziya Paşa gibi isimlerin de katıldığı, Ebuzziya Tevfik'in *"Tanzimat'ın ilk ihtilalci hareketi"*[281] olarak tanımladığı grup, temelde Tanzimat ile birlikte müslim ve gayrimüslim tebaanın yönetimi uygulamalarında yaşanan ikili durumun, Osmanlı üst kimliği ile ortadan kalkmasını Osmanlıcılık fikri etrafında savunuyorlardı.[282] Bu anlamda tam Batıcı karakter taşımayan grubun çalışmaları, haklarında çıkan bir hükümet darbesi suçlaması üzerine alınan tutuklama kararı ardından Avrupa'da sürgünde bulunan Mustafa Fazıl Paşa'nın mali destekleriyle yurtdışına kaymış, 1867'de Ziya Paşa grup başkanı olarak kabul edilmiştir. Ali Suavi de cemiyeti temsilen, daha önce İstanbul'da yayına başlayan, sert muhalefeti ile dikkat çekerek, sık sık kapatılma cezası alan **Muhbir'**i[283] Londra'da yeniden yayınlamaya başlamıştır.[284]

279 Tüfekçioğlu, **a.g.t.,** s. 93, 96.
280 Mardin, **a.g.e.,** s. 19-21.
281 Ülken, **a.g.e.,** s. 60.
282 Ülken, **a.g.e.,** s. 89.
283 Koloğlu, **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,** ss. 47-49.
284 Mardin, **a.g.e.,** ss. 54-55.

Şinasi Efendi'nin Avrupa'ya geçmesinden önce, özel sermaye ile, bir devlet memuru olan Agah efendi imtiyaz sahipliğinde kurulan **Tercümân-ı Ahvâl**, daha önce de ifade edildiği gibi, eleştirel fikir gazeteciliği geleneğini de başlatması bakımından bir ilki temsil eder. *Serbestiyet, meclis, cumhuriyet* gibi sözcüklerin zikredilmesi ile[285] yaratılmaya başlanan kamuoyu, sade dil kullanımı politikası ile halkın da yoğun alakasını toplamıştır.[286] **Tercümân-ı Ahvâl,** yayına başlayışından sekiz ay sonra Ziya Paşa'nın eğitim sistemini eleştiren bir yazısı sebebiyle iki haftalık durdurma cezası ile hükümetten ilk uyarısını almıştır.[287] Ancak hatırlatmakta fayda vardır ki, genel anlamda **Tercümân-ı Ahvâl'**in muhalif tavrı devlete veya devlet siyasetine yönelik olmaktan ziyade Bâbıâli kadrolarının eleştirilmesi boyutunda kalmış, devletle uyumlu bir yayın politikası gazeteye hakim olmuştur.[288] Dönem açısından gazetenin devletin fiziki sınırları içinde varlık gösterebilmesinin, bu tutumlu muhalif politikası sayesinde olduğu söylenebilir.

Şinasi Efendi 1862'de **Tercümân-ı Ahvâl'**den ayrılarak, **Tasvîr-i Efkâr'**ı kuran, Aydınlanma hareketinden etkilenmiş bir isim olarak, aklın ön plana getirilmesi adına yayınların başlamasında öncü isimlerden biridir.[289] Şerif Mardin'in ifadesiyle Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupalılaşnın ilk önemli savunucusu ve sözcüsü olarak kabul edilen İbrahim Şinasi Efendi[290] ismi, Tanzimat'ın aklın yol göstericiliğini savunan aydınlanmacı tek rasyonalist olması[291] ve gazetecilik faaliyetlerinde yeniliklerin temsilciliğini yürütmesi bakımından anılmasında fayda vardır. Şerif Mardin'in, *"kritik söylem kültürü"* başlığıyla, Alvin W. Goulder'dan aktararak her çeşit sosyal ve felsefi değerin tartışılabileceği anlayışına dayandırdığı aydın ölçütüne ilk ve açık şekilde uyan yazar olarak İbrahim Şinasi Efendi'yi göstermesi[292] de onu yakından değerlendirmeyi, kendisinden sonraki gelişmelere tesirini anlamak bakımından yerinde olacaktır.

---

285 Koloğlu, **Osmanlı'da Kamuoyu,** s. 68.
286 Topuz, **a.g.e.,** s. 11.
287 Nalcıoğlu, **a.g.e.,** s. 104.
288 Tüfekçioğlu, **a.g.t.,** s. 97-98.
289 Ülken, **a.g.e.,** s. 71.
290 Mardin, **a.g.e.,** s. 285.
291 Hilmi Yavuz, **Türkiye'nin Zihin Haritası,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2008, s. 76.
292 Mardin, **a.g.m.**, ss. 46-47.

Diğer taraftan Şinasi'nin, Osmanlı entellektüel hayatına soktuğu *aklın eleştirel işlevi*, Fransız Aydınlanma felsefesinin izlerini taşımakla birlikte, pozitivist tesirin başlangıç noktalarından biri olarak değerlendirilmektedir. Işın'ın ifadeleriyle, Jön Türk önderlerinden Ahmed Rıza ile belirginleşen, Ahmed Şuayb ile gelişen pozitivist tesir, girizgahını Şinasi'nin akıl kavramına yaptığı vurgu ile gerçekleştirmiştir.[293]

Topuz'a göre doğrudan Sultan Abdülaziz'in emriyle,[294] Berkes ve Kahramana'a göre Mustafa Reşit Paşa himayesinde Paris'e gönderilen İbrahim Şinasi Efendi'nin, maliye, matematik ve edebiyat konularına çalışması, dönem Fransa'sında Ernest Renan ve Emile Littré ile tanışıklığı sayesinde Alphonso de Lamartine'in meclisine devam etmesi, 1851'de Société Asiatique'e üye olması[295] Batı irtibatı adına dikkat çekicidir. Berkes, İbrahim Şinasi Efendi'yi Paris'te himaye eden Reşit Paşa'nın, Tanzimat bildirisini yayınlaması ardından August Comte'tan aldığı Doğu ve Batı uygarlıklarının birleştirilmesini teklif eden, İnsanlık Dini'ne çağrı içerikli 4 Şubat 1853 tarihli mektubundan etkilendiğini ifade eder.[296] Doalyıısyla aralarındaki bağ Şinasi Efendi'nin Reşit Paşa hakkında yazdığı methiyelerle ön plana çıkmış, Paşa ve arkadaşlarının dilde sadeleşme çığırını takip etmesiyle[297] de pekişmiştir. Şiiri Batılılaştırdığı, dini soyutlaştırmak suretiyle gündelik hayattan uzaklaştırmış olduğu, akıl, bilim ve hümanizm savunuculuğu yaptığı iddiaları,[298] İbrahim Şinasi Efendi'yi, doğrudan materyalist ve pozitivist fikirleri ile ön plana çıkarmasa da, bağlamın dışında bırakmamayı gerektirecek özellikleridir. Paris tecrübesi Şinasi'ye, Doğu kültüründeki sezgi yerine, Batı'nın aklını tamamlayıcı unsur olarak koymanın yolunu açmıştır.[299] Kaldı ki, **Münacaat**

293 Işın, **a.g.m.,** s. 354.
294 Topuz, **a.g.e.,** s. 16.
295 Alim Kahraman, "Şinasi", **İslam Ansiklopedisi,** C. 39, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 167.
296 Berkes, **a.g.e.,** s. 260.
297 Kahraman, **A.g.m,** s. 168.
298 Sina Akşin, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1839-1908)", **Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti (1600-1908),** İstanbul, Cem Yayınevi, 1988,ss. 321-322.
299 Işın, **a.g.m.,** s. 354.

isimli ilk şiirinin pozitivist tesirler taşıdığı,[300] geleneğe aykırı olarak divançesinde İslam Peygamber'ine övgü nitelikli na't yazılmamış bu ilk divanı[301] kaleme alması sebebiyle deist olduğu[302] iddiaları, Şinasi Efendi'nin dolaylı da olsa pozitivist yaklaşımının bir neticesi olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan Tanzimat aydınının bilgi edinmede yöntem arayışını, gözlemi dayanak alarak geliştiren Şinasi'de,[303] pozitivist yöntemin sinyallerinin yanında, Tanpınar'ın ifadesiyle August Comte'un tesirini açık biçimde görmek de kaçınılmazdır.[304]

Aynı zamanda İbrahim Şinasi Efendi'nin özel gazete hükmünde gerçekleştirdiği yayınlarda okuyucu mektuplarına yer vermek gibi bir değişime imza atması, basın ile halk bağlantısını sağlama adına ayrıca dikkate değerdir. Gazeteciliği *amme hukuku meselesi*[305] olarak gören, Latin harflerinin Arap harfleri yerine kullanılması tartışmalarını da başlatmış olan Şinasi, dönem havasına tesir etmiştir denilebilir. Devlet meselelerini fazla zikretmesi sebebiyle azledilmesi ardından isminin, Tanzimat dönemi sadrazamlarından Âli Paşa'ya suikast iddialarına karışması üzerine 1865'de Fransa'ya kaçmış[306] bu tarihten sonra gazetesi, 1867'de Paris'e geçene kadar Namık Kemal idaresinde neşredilmiştir.

Diğer taraftan, **Muhbir**'in üslubunun Yeni Osmanlılar'ı rahatsız etmesi üzerine Mustafa Fazıl Paşa'nın direktifiyle Namık Kemal 1868'de **Hürriyet'**i çıkarmaya başlamış, Ziya Paşa'nın ağır eleştirilerini içeren yayın politikasının Mustafa Fazıl Paşa'yı rahatsız etmesiyle yaşanan karışıklık üzerine Namık Kemal gazeteden ayrılarak, yönetimini Ziya Paşa'ya bırakmış, 1870'de güvenli bir şekilde döneceğinin taahhüt edilmesi ile İstanbul'a dönen Namık Kemal İslamcılık düşüncesinin ağır bastığı **İstiklal** gazetesini çıkarmaya başlamıştır.[307]

Benzer şekilde I. Meşrutiyet'in ilanına kadar İstanbul'a dönmeyecek olan Ali

300 Yavuz, **a.g.e.,** s. 70.
301 Ahmed Hamdi Tanpınar, **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi,** İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 193.
302 Kahraman, **a.g.m.,** s. 168.
303 Işın, **a.g.m.,** s. 355.
304 Tanpınar, **a.g.e.**, s. 192.
305 **A.e.,** s. 197.
306 Mardin, **a.g.e.,** s. 284.
307 Mardin, **a.g.e.,** s. 58-71.

Suavi, **Muhbir**'i yayınlamaya son vererek, 1869'da Paris'de **Ulûm** dergisini neşre başlayacaktır. Toprak'ın ifadeleriyle Osmanlı fikir dergiciliğinin ilk devri olan, **Vakâyî-i Tıbbiye'**nin başlatıp, **Mecmuâ-i Fünûn'**un geliştirdiği ansiklopedist akımın devamcısı niteliğindeki **Ulûm** dergisi, bilimler üzerine alfabetik sırayla bilgi veren bir ansiklopedi eki neşretmesi[308] bakımıdnan önemlidir. İlimleri halkın anlayacağı dile indirerek aktarma hedefini temsil eden Ali Suavi,[309] Ülken'İn ifadeleriyle modernleşmiş bir İslamcılık ile Batıcılık ve Türkçülük fikirlerinin, birbirlerini tamamlayan üç görüş olduğunu ifade eden ilk kişidir. Aldığı medrese tahsiline rağmen Ali Suavi'nin laiklik savunusu ve Batıcı görüşlerini dine dayandırması dikkat çekicidir.[310] Laikliğinde İslam dışı olmayan İbrahim Şinasi Efendi'nin, hem laiklik hem ulusçuluk fikirleriyle öncülüğünden bahsederken, dini inançla yeni fikir dünyasının birbiriyle uyumuna vurguda bulunuşu, makalelerinde rastlanılan ictihad içerikli tavrı,[311] *"Asya'nın akl-ı piranesi ile Avrupa'nın bikr-i fikri"* ifadelerinin Avrupa modernleşmesi ve İslam geleneklerinin bağdaşmasının imkanından bahsetmesi[312] kayda değerdir.

Grubun önemli diğer bir üyesi ise Berkes'in "tutucu eskilik" ile "taklitçi yeniliği" eleştiren tavra sahip olduğunu belirttiği Namık Kemal'in[313] ise henüz gelişmediği bir dönemde *vatan* kavramından bahsetmesi, fikrî birçok alanda kendisinden sonrakiler için siyasî felsefe geliştirmek adına öncülük etmesi, Mardin'in ifadeleriyle İslami ve Batılı siyaset kavramlarını sentezleme konusunda aydınlara tesir eden[314] bir isim haline gelişinin anılmasında fayda vardır.

Buradan hareketle, farklı tavırları bir çatı altında toplayan Yeni Osmanlılar, Âli ve Fuad Paşalardan duydukları ortak hoşnutsuzlukları, meşruti ve temsili bir yönetimle başarı sağlanabileceği inancı bakımından, zengin ticaret ve tarım gruplarının kırsal kesimlerde yaşayan halkı istismar edişlerine tepki verme

---

308 Zafet Toprak, "Fikri Dergiciliğinin Yüz Yılı", **Türkiye'de Dergiler, Ansiklopediler (1849-1983),** İstanbul, Gelişim Yayınları, 1984, ss. 13-15.
309 Nalcıoğlu, **a.g.e.,** s. 214.
310 Ülken, **a.g.e.,** ss. 75, 91, 92, 101.
311 Tanpınar, **a.g.e.,** s. 224.
312 Yavuz, **a.g.e.,** s. 76.
313 Berkes, **a.g.e.,** s. 284, 288.
314 Mardin, **a.g.e.,** s. 319.

noktasında ve din ayırmaksızın Osmanlı üst kimliği ile *vatan* kavramı çerçevesinde fikren birleşmişlerdir.[315] Yanısıra, Yeni Osmanlılar hakkında Şerif Mardin'in *"Yeni Osmanlıların protestoları ile gazetecilik hareketinin birlikte gelişip büyümesi, Batı etkilerindeki artma ile bir arada düşünülüp incelenmesi gereken sosyal ulaşım ve haberleşme modelindeki değişimin doğrultusuna işaret eder gibidir"*[316] tespitini de göz ardı etmemek, süreci kavrayabilmek adına yardımcı olacaktır..

Siyasi anlamda dönüm noktasında bulunan bir devletin, Karal'ın ifadesiyle bir "*sevk-i tabii*" olarak Batılılaşma hareketleri barındırdığı,[317] Yeni Osmanlıların ise bu tabii yönelişte bir sentez kurma görevi üstlendiklerini belirtmek yanlış olmayacaktır. Yine Karal'a göre "fikre dayanan eleştiri devrini başlatmaları," aklı ön plana çıkaran yaklaşımları, hürriyet ve meşrutiyet fikirlerini yaymaları, Avrupa ile kurdukları temasın sonraki nesilde yarattığı tesir ile[318] Yeni Osmanlılar, Batı temelli fikir hareketleri olarak kabul edilebilecek pozitivist ve materyalist düşüncenin doğrudan nüfuzuna katkı sağlamasalar da, süreci hazırlayan bir altyapı olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda grup üyelerinin yazı dilinin sadeleşmesi konusundaki tavırlarının, halka ulaşan bir aydın dilinin tesisindeki rolünü hatırlamak faydalıdır. Yine de parantez içinde dahi olsa, resmî aydın kategorisinde devletten veya bazı paşalardan maaş alarak muhalif duruşlarını devam ettiren bu aydınların, tahsilatlarının kesilmesi durumunda aralarında ciddi uyumsuzluk ve anlaşmazlık hatta ayrılıklar yaşadıkları[319] bilinmektedir. Bu bağımlı tutum, dönem aydınının hareket serbestisini anlayabilmek adına, değerlendirme yapılırken zihin açıcı olabilir.

Bağlantılı olarak içinde bulunulan sürecin, Tanzimat Fermanı hükümlerinin uygulanmasında karışıklık ve tehirlerin yaşanmasının ardından artan dış baskılar sebebiyle, 1856'da Fransız büyükelçisi ve Avusturya temsilcisinin birlikte hazırlayarak Osmanlı hükümetine kabul ettirdikleri Islahat Fermanı'nın ilanı ile başlayan dönem olduğunu belritmekte farda vardır. Ayrıca bu dönemin Paris

315 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** ss. 40-42.
316 Mardin, **a.g.e.,** s. 93.
317 Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi,** C. 7, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003, s. 317
318 **A.e.,** s. 316.
319 Özel, **a.g.m,** s. 63.

Antlaşması'yla Osmanlı'nın milletler topluluğuna kabulü ve uygar milletlere uygulanan uluslararası kanunların hükümlerine tabi hale getirilmesi gibi önemli bir evrenin başlangıcını temsil ettiği[320] belirtilebilir. Aynı yıl ilk basımevi tüzüğü olan ve kitap basımında sansürü öngören uygulamalar başlamış, 1864 yılında yayınlanan ilk Basın Kanunu ile gazete çıkarmak kurallara bağlanmış, 1867'de kurulan Bâbıâli Matbuat Dairesi, gazeteleri süreli veya süresiz kapatma hakkıyla donatılmıştır. Sultan Abdülaziz saltanatı boyunca (1861-1876) Türkçe yaklaşık on iki gazete, diğer dillerle toplam 47 gazete yayınlanmıştır.[321] Bu bağlamda ilk neşrolunan dergilerin de resmi nitelikteki **Vekayi-i Tıbbiye** (1849), **Ceride-i Askeriye** (1860) ve **Takvim-i Ticaret** (1865) olduğu vurgulandıktan sonra, bilimsel faaliyetleri geliştirmek adına kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve yayınladığı **Mecmua-i Fünûn**'dan[322] bahsetmek, pozitif bilimlerin ve dolayısıyla Batılı anlamda felsefe ve görüşlerin aydınlar üzerindeki tesirini vurgulamak bakımından elzemdir. Ancak bu tesirin anlaşılmasıyla birlikte Batıcı aydınların Batı merkezli fikir hareketlerinin iktibası ile kadın kimliği hakkındaki fikirlerinin değerlendirilmesi mümkün ve sağlıklı olabilecektir.

2.2. II. MEŞRUTİYET'E KADAR KURULAN İLMÎ CEMİYETLER, ÇEVİRİ FAALİYETLERİ VE AYDINLARIN FİKRÎ DÖNÜŞÜME TESİRİ

Özel sermaye ile neşre başlayan gazetelerin fikir gazeteciliği devrini başlatması ve Yeni Osmanlılar nezdinde gelişen düşünce hareketliliği Batı felsefesi ve görüşlerinin Osmanlı aydınlarını fikrî anlamda tesirde rol oynarken, paralel olarak ilmî cemiyetler ve yayınları, pozitif bilimlerin tanınması ve desteklenmesi adına yeni aydın tipinin teşekkülünü hızlandırmıştır. Osmanlı Batılılaşmasında tesirinden bahsedilen tercüme faaliyetlerinin, sadece fikri alandaki değişim ve dönüşümde değil, aynı zamanda idari ve hukuki değişimde de başvurulan bir yöntem olduğu bilinmektedir. Batı idari sisteminden doğrudan yapılan alıntılarda, hukuki sahada gerçekleştirilen tercüme hareketlerinde, Batı müesseseleri ve hukuk

---

320 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** ss. 32-33.
321 Karal, **Osmanlı Tarihi, C. 7,** s. 217.
322 Koloğlu, **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,** s. 31.

altyapıları ithal edilmiş, Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile hızlanan süreçte, Batı'nın siyasi ve idari özellikleri tercümeler vasıtasıyla Osmanlı bünyesine taşınmıştır. Ancak bu doğrudan aktarımın, kurumların yapısı ve uygulamalar adına kendine özgülüğünü sürdürdüğü ve kendi tarihselliğini ürettiği ise parantez içinde ifade edilebilir. Aynı şekilde düşünce sahasındaki modernizasyon hedeflerine ve toplumun değişimini gerçekleştirecek araç ve gereçe Batı'dan aktarılan bilgi ile ulaşılacağına duyulan inanç, çeşitli cemiyetlerin teşekkülüne ve tercüme faaliyetlerinin yoğunlaşmasına sebep olmuştur.

Diğer tarafan felsefe temelli düşünce akımlarının Osmanlı için yol gösterici olduğu kabulünde, tercüme ile aktarımcılığın yarattığı bir sathîlik iddia edilebilir.. Bahsi geçen aktarım Batı ile kurulan irtibatı kuvvetlendirmenin yanında, Osmanlı aydın ve toplumunun temel kodlarının oldukça uzağında konumlandırılabilecek, pozitivizm ve materyalizm gibi bazı felsefi düşünüş biçimlerinin de yol gösterciliğinden faydalanılacağı, kadın kimliği meselesini de içine alacak şekilde toplumsal değişimde yeni bir harita çizilecek köşe başına gelinmesi sonucunu doğurmuştur. Bu anlamda, bahsi geçen noktaya gelişi başlatan tercüme faaliyetleri ve tesirleri, en azından büyük şehirlerde okur-yazar halkın ulaşabileceği kaynakları teşkil etmeleri bakımından küçümsenemeyecek önemdedir.

2.2.1. Encümen-i Daniş

Buradan hareketle Islahat Fermanı'nın ilanından önce, 1851 yılında, Ahmet Cevdet Paşa'nın çizdiği program doğrultusunda, fikir tartışmaları geliştirmek, bilimsel araştırmaların desteklenmesi, bilimin teşviki, cahillikle mücadele gibi amaçlarla çalışmaya başladığı ifade edilen Encümen-i Daniş'in, Ahmet Cevdet Paşa'nın 12 ciltlik tarihi,[323] Voltaire'in **Histoire de Charles XII'**unun çevirisi, **Tarih-i Kudemay-ı Yunan ve Makedonya** eserinin basımı, Todoraki Paşa'nın **Avrupa Tarihi**, Aleko Efendi'nin **Beyânü-l Efsâr** ismiyle Napoléon'un son savaşları hakkındaki tercümesi, Fuad ve Cevdet paşaların **Kavaid-i Osmaniye'si**[324]

323 Berkes, **a.g.e.,** s. 235.
324 Ülken, **a.g.e.,** s. 54.

ve Jean Baptiste Say'ın **Catechisme d'Economie Politique** eserinin tercümesi[325] gibi önemli çalışmaları gerçekleştirdiğinden bahsetmek yerindedir. Akademi sıfatıyla önemli bir yer teşkil eden, yerini Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin alacağı Encümen-i Daniş, bir akademi hükmünde olup, Osmanlı Darülfünunda okutulmak üzere ders kitabı hazırlığı prejesini de yürütmüş,[326] Karal'ın ifadeleriyle şekil ve çalışma prensipleri bakımından ilmiye sınıfına bir derbe hükmünde kabul edilmiştir.[327] Osmanlıcanın sadeleşmesi ve bilginin yayılmasında tesiri olan çalışmaları, Arapça dahil diğer dillerle alakalı dilbilgisi araştırmaları[328] akabinde 1863 yılında sonlanmıştır.

Bilim akademisi karakterindeki Encümen-i Daniş'in çalışmalarının sona erişi, karma bir meclis olan Maârif-i Umûmiye'nin kuruluşu ile alakalı resmi evraklardan isminin kalkması ile anlaşılmaktadır. 1865'te Maârif'e bağlı bir kurum olarak Telif ve Tercüme Cemiyeti'nin, Akademi'nin bir takım sorumluluklarını yüklendiği düşünülmüştür. Fakat cemiyet okul kitabından ziyade, halkı ilgilendirecek kitaplar yazmak üzerine çalışmıştır.[329] Bu arada Osmanlı Devleti'nin yurt dışında açtığı ilk ve tek okul olan, Paris'teki Osmanlı tebaası öğrencilere Fransızca öğretmek amacıyla 1859'da kurulan Mekteb-i Osmanî'nin yetiştirdiği bir çok öğrencinin daha sonra çeviri faaliyetlerine katkıda bulunuşları,[330] okulun zihinsel dönüşüme dolaylı katkısına işaret etmek adına belritilebilir. Okulda Türkçe ve din derslerini vermek üzere görevlendirilen Hoca Tahsin Efendi ve Selim Sâbit Efendi önderliğinde sürdürülen eğitimde bazı öğrenciler başarısızlıkları sebebiyle geri gönderilmişse de birçok öğrenci dil konusundaki yeterliklikleri sayesinde Fransız okullarından kabul alabilmişlerdir. Yetmişi müslüman olmak üzere toplamda doksan dört öğrencinin yetiştirildiği okul, uzun ömürlü olamadıysa da Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nin kurulma zeminini hazırlaması[331] bakımından yeni

---

325 Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 163.
326 Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** s. 253.
327 Karal, **Osmanlı Tarihi,** C. 6, , s. 177.
328 Orhan Koloğlu, **Osmanlı Dönemi Basınının İçeriği,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2010, s. 57.
329 Ülken, **a.g.e.,** s. 57.
330 Nuri Akbayar, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Çeviri", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:2, 1985, s. 448.
331 Metin Ziya Köse, "Mekteb-i Osmanî"**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: Ek-2,

aydın tipinin oluşumuna katkıyı ve Batı ile temasta bir hazırlık sürecini ifade edecektir. Zira zamanla Fransızca'nın derslerdeki baskınığı ve yaşanan değişimde aydınların katkısı hakkında, Kazım Paşa'nın Hoca Tahsin'i hicveden; *"Mekteb-ü medresede fıkh-u kıraât yerine/ Okumak şimdi Fransızca ibadet gibidir"*[332] mısraları önemli bir anektoddur.

Bu noktada Ülken'in Osmanlı Batılılaşmasının ilk önderlerinden biri olarak tanımladığı Hoca Tahsin lakaplı Tahsin Efendi'den kısaca bahsedilebilir. Medrese eğitimi ile yetişen Hoca Tahsin, Reşit Paşa'nın desteği ile Paris'te açılan Mekteb-i Osmani'de hocalık ve büyükelçiliğin imameti görevine getirilmiştir. Bir taraftan Fransızca öğrenirken diğer taraftan da yüksek okulların fizik, kimya, biyoloji, matematik, astronomi derslerine devam ederek kendisini yetiştirmiştir.[333] İstanbul'a dönüşünde **Dârulfünûn** müdürlüğüne atanmış olan Tahsin Efendi, materyalist dünya görüşüne meyilli olduğu, Büchner'in **Kraft und Stoff** adlı materyalizmin el kitabı hükmündeki eserden çok etkilendiği iddiaları ile ünlenmiştir.[334] Volney'in her türlü dogmaya cephe alan **La loi Naturelle ou Catéchisme du Citoyen Français** isimli **Tabiat Kanunları** eserini, **Nevâmîs-i Tabîiyye** başlığıyla çevirisi ve **Mecmua-i Fünûn'**da yayımlanan imzalı veya imzasız yazılarında serdettiği fikirler sebebiyle, dönem Şeyhülislamlık müessesince zındıklıkla suçlanmıştır.[335] Dolayısıyla müspet ilimlere duyduğu ilgi ve özellikle Fransız tesiri ile erken dönem Osmanlı Batılılaşma serüvenine katkısı kadar, materyalist görüşlere yakınlık ve yatkınlığı bakımından da isminin anılması faydalı olacaktır.

2.2.2. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye

İlmi cemiyetler nezdinde önemli isimleri yetiştirme ve pozitif bilim faaliyetlerini destekleme adına çalışan bir diğer önemli kurum **Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye**'dir. Cemiyet'in kurucusu, Berlin'de elçi katipliği yaptıktan sonra

2016, s. 243.
332 Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s. 126.
333 Ülken, **a.g.e.,** s. 272.
334 Berkes, **a.g.e.,** ss. 238-240.
335 Ömer Faruk Akün, **"Hoca Tahsin",** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 18, 1998, ss. 204-206.

Tercüme Odası'nda Almanca, Fransızca, İngilizce öğrenerek Avrupa bilimlerine ve Fransız materyalist felsefesine ilgisi ile bilinen,[336] sonraları Maarif Nezareti'ne getirilecek olan Tahir Münif Efendi (Paşa)'dir. Cemiyetin ilk başkanı Petersburg sefiri Halil Bey olmakla birlikte Münif Paşa kayıtlarda *"reis-i kaim makâm-ı evvel"* olarak geçer.[337] Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Tanzimat hareketinin tercüme aracılığı ile ahlak prensiplerini tartışmaya açan, *"ilk felsefî ve ilmî kımıldanışını"* teşekkül eden, Ahmed Cevdet Paşa'dan sonra, Şinasi'den önce yeniliğin üç muharririnden biri[338] olarak tanımaldığı Münif Paşa, Osmanlı modernleşmesinin önemli bir ayağını temsil etmektedir.

1861'de, Tıbbiye'nin ilk mezunlarından Sadrazam Fuad Paşa himayesinde Cemiyet'i kuran, **Tercüman-ı Ahval**'in yayına başlamasıyla **Ceride-i Havadis'**in bu yeni rakibiyle baş etmesini sağlamak amacıyla iki sayfalık ek olarak neşrolunan **Ruzname-i Ceride-i Havadis**[339] isimli gazetenin yöneticisi Tahir Münif Efendi, 1863'de cemiyetin yayın organı olan ilk bilim dergisi ve fikir dergiciliğinde ansiklopedist akımın öncülüğünü üstlenen **Mecmua-i Fünûn**'u da yayınlamaya başlamıştır.[340] Fünûn kelimesi, daha önce de ifade edildiği gibi modernleşme döneminde kullanımı artış gösteren; bilim, sanat ve teknik kelimelerinin karşılığı olarak kullanılan ve derginin adı için özellikle seçilmiş bir kavramdır. İlk bilimsel mecmua olması özelliğini de destekleyen bu ifade ile yayınlanmıştır.[341] Cemiyet Nizamnamesinde yer alan: "*Mümkün olan her vasıta ile toplumda fenlerin yayılmasına çalışılacak; bilim, eğitim, ticaret ve sanayi konularında Türkçe yayın yapılacak; gündelik dini ve politik meselelerden uzak kalınacaktır."*[342] ifadeleri ile derginin bilimi halka aktarma hedefi örtüşmektedir. Aydınlardan ziyade halkın bilimsel gelişmelerden haberdar olması ve faydalanması adına 1867 Haziran'ına kadar gerçekleştirilen bu erken dönem yayını, Batı pozitif düşüncesini, bilim

---

336 Berkes, **a.g.e.,** s. 236.
337 Berkes, **a.g.e.,** s. 236; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye", **İslam Ansiklopedisi,** C: 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 334.
338Tanpınar, **a.g.e.,** s. 153, 171.
339 Nalcıoğlu, **a.g.e.,** s. 66.
340 Toprak, "Fikir Dergiciliğinin Yüzyılı"**, Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1843-1983)**, İstanbul, Gelişim Yayınalrı, 1984, s. 14.
341 Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s. 133.
342 Koloğlu, **a.g.e.,** s. 178-179.

sınıflandırmasını ve din temelli inanışların tabiat ve bilim ile ikamesi adına zihin değişikliğini hazırlama görevi üstlenmiş olması, Batı düşünce yapısının aydınlar nezdinde yerleşmeye başlamasının sinyallerini vermesi bakımından kayda değer bir gelişmedir. Zira materyalizmin, Heraklitos, Anaksagoras ve Demokrites gibi isimlerin işlenerek anlatılması[343] ile başladığı ifade edilebilecek olan ilk tesirler, 1860'ların ikinci yarısı gibi erken bir dönemde, aşırı bilimsel kabul edilmesi ve ancak dört yıl neşredilebilmesine[344] rağmen **Mecmua-i Fünûn** aracılığı ile gerçekleşmiştir.

Batı felsefesi klasik dönemi hakkında **Mecmua-i Fünûn'**un 13. sayısı ila 46. sayısı arasında, on altı bölüm ve yüz elli dört sayfa olarak tefrika edilen Münif Paşa'nın **Târih-i Hükemây-ı Yunan** başlıklı yazı dizisi, dönem şartlarında hacmi ve yararlandığı doyurucu kaynaklar dolayısıyla tek[345] kabul edilebilir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *"Mecmua-i Fünun, tam bir okuldur ve bizde Büyük Fransız Ansiklopedisi'nin 18. yüzyıldaki rolünü oynar"*[346] ifadeleri, kitleye hitap eden bir dergi olarak **Mecmua-i Fünûn**'un, yeni kurulan Dârulfünun derslerini yayınlaması, yeni ilimlere dair terim ve tecrübelerin halka ulaştıran bir yayında işlemesi[347] önemle üzerinde durulması gereken erken tesirin işaretidir. Bağlantılı olarak Kara İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan Dârülulûm yerine Dârülfünûn ifadesinin, medreselerden ayrı teşekkül eden, Batı bilim anlayışına uygun biçimde pozitif bilimlerin eğitimini yapacak müesseseler olma vurgusunu kuvvetlendirme amaçlı olarak, kasıtlı seçildiğini ifade etmektedir.[348] Yine Batı düşüncesi ve bilgi aktarımı esnasında Osmanlı toplumunun yabancı olduğu bir takım kavram ve ifadelerin Türkçe karşılıklarının verilmesi çabası da **Mecmua-i Fünûn** aracılığı ile okuyucuyu yeni bir anlayışla tanıştırmakta,[349] bu bakımdan da mecmua önemini korumaktadır.

---

343 M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902),** İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 25.

344 Koloğlu, **a.g.e.,** s. 179-180.

345 Cahid Şenel, "Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma**", Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,** Sy.: 35, 2017, ss. 171-172.

346 Cahid Şenel, "Tanzimat'tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,** C: 9, Sy.: 17, 2011, s. 434.

347 Ülken, **a.g.e.,** s. 78.

348 Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s. 133.

349 Dündar Akünal, "İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünun", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye**

Dönemin Batı'ya açılan penceresi olarak kabul edilen **Mecmua-i Fünûn,** çağdaş, pozitif bilim ve felsefe dilinin tartışıldığı, yüzünü Batı'ya dönmüş aydınlara seslenen bir yayın[350] organı olması bakımından da dönüşümün baş aktörlerindendir. Kara'ya göre **Mecmua-i Fünûn** dergisinin bilimi ele alışı, dönem aydınlarının yaklaşımlarındaki problematiği de ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Zira Münif Paşa, derginin ilk sayısında yayınladığı *"Mukayese-i İlm-ü Cehl"* başlıklı makalesinde dönemin bilimperest tutumunu ortaya koymaktadır. Metinde, ay ve güneş tutulması hakkındaki bilimsel temelli açıklamalarla, ilahî işaretler olarak kabul eden görüşü aynı minvalde ele alıp ikinci yaklaşımı batıl inanç hükmünde anışı, eskiye dair olan tüm kabulleri dışlayıcı bir yaklaşımı temsil etmektedir.[351] Bu tutum, önceden ilim çatısı altında kabul gören alanların tasfiyesi olarak ilim tasnifindeki bir dönüşümün de habercisi hükmündedir. Münif Paşa'nın, ilim tasnifinde din ile alakalı alanları, sosyal bilimler kategorisine tekabül eden *"edyân ve ulûm-u felsefiye"* başlıklı bir grupta toplaması, bu grubu da *"ilm-i edyân, ilm-i felsefe, ilm-i hurûfat ve ulûm-u garîbe"* şeklinde düzenlemesi ile sihir, büyü gibi bir takım unsurların din ve felsefe grubu içinde, *"itikâdât-ı bâtıla"*[352] ifadeleriyle sunması özel önem arzetmektedir.

Diğer taraftan bilimsel fikirlerle ilk ciddi temas anlamına gelen ve Fransız ansiklopedistler benzeri, bilimsel eserlerin popülarize edilmesi görevi üstlenen[353] Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, üyelerinin ilim adamı veya araştırmacılardan oluşmaması, Batı kültürüne tanışık devlet adamlarından meydana gelmesi sebebiyle ilmi bir araştırma gerçekleştirmemiş fakat, bünyesindeki pozitif bilimlerle alakalı bin kadar kitaptan oluşan kütüphanesi, okuma salonu ve verilen ücretsiz derslerle genç aydınlara modern bilimleri tanıtma görevini üstlenmiştir. Üyelerinin farklı şehirlere tayini ile boşalan Cemiyet, beş yıllık bir faaliyetin ardından kapanmış[354] olsa da, pozitif bilimlerin Osmanlı aydınları ve hatta halka tanıtılması ve Batı ile teması ifade etmesi bakımından, sınırlı da olsa dönemin zihin ikliminin

Ansiklopedisi, İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, ss. 117-118.
350 Zafer Toprak, **"Fikir Dergiciliğinin Yüzyılı",** ss. 13-15.
351 Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** ss. 123-124.
352 **A.e.,** s. 124.
353 Mardin,**Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** s. 267.
354 İhsanoğlu, **a.g.m.,** s. 334.

şekillenmesinde tesirli olmuştur. Fakat diğer taraftan hem Encümen-i Daniş'in hem de Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin kısa ömürlülüklerinden yola çıkarak kültür hayatında yer almış bu teşebbüslerin süreklilik sağlayamamasının yarattığı problemler[355] göz ardı edilmeyerek değerlendirme yapılması daha sağlıklı olacaktır. Özellikle dönem içinde özgünlükten uzak kalınmasının önemli bir sebebini bu devamsızlıkta bulmak mümkündür.

2.2.3. Tercüme Faaliyetleri

Bu noktada Osmanlı aydınlarının özgünlüğü konusundaki açmazın bir sebebi olan ve Batı düşüncesi ile tanışıklıklarında aracılık görevi üstlenen tercüme faaliyetlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Bunları I. Meşrutiyetin 1876'da ilanından önceki safhada gerçekleşen, doğrudan pozitivist veya materyalist tesirin yayılmasının hedeflenmediği erken dönem örnekleri ve II. Meşrutiyet sonrası, bahsi geçen felsefi yaklaşımları tanıtma amacı taşıyan bazı tercümeler olarak sınıflandırmak mümkündür. Zira, erken dönem tercüme faaliyetlerinin, Batı ile temas kurmuş ve yabancı dil bilen isimler aracılığıyla, temasın fayda sağlayacak bir reçeteye dönüşmesi amacıyla gerçekleştirilmiş yüzeysel aktarımlar oldukları görülmektedir. Batının ilmi ve tekniği ile gerilemekte olan imparatorluğun kurtuluşa ermesi ümidinden bahsetmek de yanlış olmayacaktır.

Çalışmanın bağlamı dışına çıkamamak amacıyla daha ziyade Batı kaynaklı tercümelerden bahsedilecek olsa da 18. yüzyıl başlarında askeri anlamda Batı metodlarını benimseme ihtiyacını karşılamak için özellikle askerlikle alakalı başlayan çeviri faaliyetlerine paralel olarak Osmanlı ve İslam kültürü klasiklerinin tercümelerinin de yapıldığını hatta, 19. yüzyılda Arapça ve Farsçadan yapılan tercümelerin en yüksek noktaya bu dönemde ulaştıklarını belirtmek yerinde olacaktır. Yani her ne kadar Tanzimat sonrasında Batı'dan edebiyat ve felsefe çevirileri yapılacaksa da, aynı zamanda İslam edebiyatından da zirve oranda tercüme çalışması yapılmıştır.[356] Dolasıyısıyla bu dönemde, fikri anlamda ikiliğin ve Doğu-

355 Özel, **a.g.m.,** s. 66.
356 Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** s. 228.

Batı sentezi çabalarının yoğun olarak hissedildiği yorumu mümkündür.

Buradan hareketle Encümen-i Daniş bünyesinde, daha önce zikredilen tercüme faaliyetlerinin yanında, Yusuf Kamil Paşa'nın 1859'da yaptığı ve Şinasi Efendi'nin 1870'de tekrar çevireceği[357] **Télémaque'**ı, ancak 1862'de yayınlamasından önceki ilk önemli yüksek düşün düzeyindeki çeviri 1859 tarihli olup **Muhâverât-ı Hikemiyye** (Felsefe Konuşmaları)[358] ismini taşımaktadır. Bu ilk ürün, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve **Mecmua-i Fünun** kuruluşunda ismi geçen, 1868'de II. Abdülhamid'in Dârulfünûn'unu kurma teşebbüsüne ön ayak olan ve Sultan'a *economie politique* dersleri verdiği rivayet edilen, hem Sultan Abdülaziz hem de II. Abdülhamid devrinde eğitim reformları ve yeni kurulmların kurulmasında önemli rol oynayan[359] Münif Paşa'nın Voltaire, Fénelon ve Fortenelle'den çevirdiği seçkilerden oluşmuştur. On bir diyalogdan müteşekkil seçkinin beşi Voltaire'in **Dialogues et l'Enreüens Philosophiques'**inden, biri Fontenelle'in **Dialogue des Mortes'**inden, kalan ikisi ise Fénelon'un **Dialogues** isimli eserinden alınmıştır.[360] **Muhâverât-ı Hikemiyye Télémaque'**ta aranan ahlaki değerler üzerinde ısrar eden[361] küçük bir broşür olarak neşredilmişse de, bahsi geçen diyaloglar arasında materyalistik düşüncenin temellerini oluşturan Democritos ve Heraclitus arasındaki diyaloğun yer almış olması, Voltaire diyaloglarında ise *İlahi Takdirin İspatı* hakkında Posidonus ve Lucretius arasındaki diyaloğa yer verilmiş olması ilk önemli felsefi çevirinin kapsamı adına ilgi çekicidir. Münif Paşa, çeviri için yaptığı seçkiler ve daha sonraki eserleri sebebiyle de ateistlikle sıfatlandırılıp eleştirilmiştir.[362] Paşa aynı zamanda Rousseau'dan **Nuvel Eloiz** tercümesini[363] yapmış ve Victor Hugo'nun **Sefiller'**ini *Mağdûrîn Hikâyesi* adıyla 1862'de **Cerîde-i Havadis** gazetesinde tefrika ederek özet çevirisini yayınlamıştır.[364] **Sefiller'**in kitap olarak tercümesinin ise

---

357 Habib, **a.g.e.,** s. 54.
358 Berkes, **a.g.e.,** s. 268.
359 Ülken, **a.g.e.,** ss. 79-80.
360 İlhan Kutluer, "Batılılaşma: Felsefi Düşünce", **İslam Ansiklopedisi**, C: 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 160.
361 Tanpınar, **a.g.e.,** s. 145.
362 Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** s. 262, 266.
363 İsmail Habib, **Avrupa Edebiyatı ve Biz,** C:2, İstanbul, Güven Basımevi, 1941, s. 132.
364 İsmail Doğan, "Münif Mehmed Paşa", **İslam Ansiklopedisi,** C: 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, s. 12.

Şemsettin Sami tarafından yapıldığı[365] bilinmektedir.

Bu ilk tercüme hareketliliğini dönem içinde Rousseau ve Hugo'dan çeşitli çevirilerle devam ettiği, ünlü realist Alexandre Dumas Fils'den bir çok tercümenin yapıldığı, faaliyetlerin 1875 sonrasında ciddi bir hız kazandığı görülmüştür. Namık Kemal'in 1882' de yazdığı bir mektuptaki ifadelerine bakıldığında, dönem kitaplarına ve basına uygulanan sansürün yarattığı içerik kısıtlamasının, okuma alışkanlıklarını değiştirdiği, bağlantılı olarak vakit geçirme hedefli okumanın moda haline geldiği, özellikle popüler fen yazılarının bu dönemde yaygınlaştığı görülmektedir. Aynı zamanda çeviri işlerindeki karakter dolayısıyla yüksek edebiyat ve felsefe yazınlarından ziyade, halk düzeyinde macera romanı türü ürünlere yönelinmiş, Tercüme Odası'nın eski tip çevirmenlerinin yerini, bu süre zarfında yeni nesil Bâbıâli kitapçılarının tercümanları almış, dilin sadeleşmesinin de böylece önü açılmıştır.[366] Kendisine siyaset dışı konular sunulan halkın, Batı kaynaklı roman ve benzeri eserlerle tanışması ise Batı ile irtibatın zihinlerde gelişmesi adına küçümsenmeyecek bir tesirdir. Bu anlamda Berkes'in *dünyasallaşma*[367] diyerek karakterize ettiği ve bir bakıma zorunlu olarak edinilen yeni okuma alışkanlıkları, halkın dünya algısını da yavaş yavaş değiştirmeye başlamıştır.

Kitap ve çeviri alanında yaşanan bu durumun benzer şekilde basın sektöründe de yaşandığını vurgulamak yerinde olacaktır. Daha sonra isimleri geçecek olan Jön Türklerin gazetecilik faaliyetleri aracılığıyla siyasi alanda faal muhalefet yapmalarının önüne konulan engel, sansür ve sınırların, yurtiçi gazete ve dergileri bilimsel alanda yeniliklerin aktarımına, edebi konulara yönelmeye, ansiklopedist yayını kurtarıcı bir unsur olarak kabule sevketmiştir.

Bu gidişata rağmen elbette, felsefi alanda tercüme faaliyetlerinin tamamen durduğunu iddia etmek mümkün değildir. Her ne kadar pozitivist ve materyalist düşünceyi temsil eden isimlerin eserlerinden tercümelere bu dönemde rastlanmıyorsa da alan ile ilgili meslek adamlarının felsefe çalışmalarını devam ettirdikleri ve bu anlamda ciddi bir engelle karşılaşmadıkları ifade edilebilir.

365 Ülken, **a.g.e.,** s. 302.
366 Berkes, **a.g.e.,** ss. 368-369.
367 **A.e.,** s. 369.

Dolayısıyla 1880'in ikinci yarısındaki soyut felsefe çalışmaları bu başlıkta zikredilebilirler. Masquale Gallupi'nin 1842'de yayınlamış olduğu **Lezioni di Logica e Metafizika** isimli İtalyan mantık kitabının 1872'de **Miftâh-ül Fünûn** adıyla çevirmesi ve Matbaa-i Amire'de basılması[368] ile başlayan süreç, eski mantıkla yeni mantığı yanyana getirmesi ile aslında Batı felsefesine bakışı değiştirmek adına önemlidir. Böylece çeşitli terkib denemeleri ile devam eden süreçte, 1900'lerin başında Salih Zeki'nin lise felsefe dersleri için çevirdiği Alexis Bertrand'ın **Principes de Philosophie Scientifique et de Philosophie Morale** adlı eseri,[369] **Felsefe-i İlmiye** adıyla uzun süre lise felsefe kitabı ihtiyacını kaşılamıştır. İbrahim Ethemin Descartes'tan **Discours de la Méthode** çevirisinin **Üss-i İdâre-i Akl ve Ulûmda Taharrî-i Hakîkate Dair** başlığıyla neşredilmesi 1895 tarihine rastlamaktadır. Eserin tercümesi fazla yankı uyandırmamakla birlikte[370] felsefe ile münasebet kurulmasını sağlaması adına dikkate değer bir ayrıntıdır. Didaktik sayılabilecek bu ve benzeri çalışmalar derin iz bırakmasalar da, sonraki aşamaların hazırlığı olmaları bakımından önemlidirler. Bu hazırlık olmaksızın bir kısım Osmanlı aydınlarının pozitivizm ve materyalizm gibi bir felsefi yaklaşımın tesiri altına girmelerinin beklenmesi gerekeceği iddia edilebilir. Kadın kimliğinin bu bağlamda tartışmaya açılması meselesi de ancak belirli bir değişimin ardından söz konusu olabilecektir.

2.2.4. Aydınlar ve Fikrî Dönüşüme Katkıları

Osmanlı aydınları arasında II. Meşrutiyet ile birlikte basın-yayın çalışmaları ve kültür dünyasında yaşanan geçici serbestinin neticesi olarak görünür hale gelecek olan materyalist ve pozitivist tesirin öncesinde, daha önce isimleri geçen ve ortamı hazırlayan kişiler dışında, bu düşünce akımlarının Osmanlı fikir dünyasında gelişmesine doğrudan katkısı inkar edilemez aydın grubundan bahsetmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda Ahmet Mithat Efendi sayılabilecek önemli isimlerden ilkidir.

368 Bedri Mermutlu, "Miftah-ül Fünun'un Mütercimi Meselesi", **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,** Yıl: 4, Sy.: 4, 2003/1, s. 55.
369 Feza Gunergun,"Science in the Ottoman World", **İmperialism and Science: Social Impact and Interaction,** California, ABC-CLIO, 2006, p. 112.
370 Ülken, **a.g.e.,** ss. 320-324.

Zira, Ülken'in ifadeleriyle *"Türk fikir hayatında ilk defa Ahmet Mithat'la Batı'nın felsefe problemleri üzerinde düşünülmeye başlanmıştır".*[371] Hatta 1895-1910 yılları arasında felsefeye dair en çok yayın yapan isim olarak Ahmet Mithat'ın adı geçmektedir.[372] Mithat Paşa'nın teşviki ile Fransızca öğrenen ve Batı kültürüyle tanışıklığı böylece başlayan Ahmet Mithat Efendi, 1868'da **Tuna** gazetesinden muharrir olarak yazı hayatına başlamış, 1869'da Bağdat'a gidişi ile özellikle ressam Osman Hamdi Bey'in Batı kültürü ile ilgili donanımından faydalanmış ve etkilenmiştir. Aynı zamanda Doğu ilimleri alanında da kendisini yetiştirdiği bilinmektedir. Ahmet Mithat Efendi dönem Yeni Osmanlılar'dan farklı olarak kurtuluş reçetesini rejim değişikliğinde görmemiş, daha ziyade Doğu-Batı sentezini savunmuş, bu tezini de edebiyat vasıtasıyla yaymaya çalışmıştır.[373] Bu bakımdan siyaset dışı duruşu ile Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı düşünce geleneğindeki izleri bakımından önemli bir figürdür.

Felsefi yaklaşımları ve hayat görüşü bakımından Ahmet Mithat Efendi çeşitli evrelerden geçmiştir. Tanpınar'ın ifadeleriyle Ahmet Mithat, *"çok yeni, sıcağı sıcağına öğrendiği bilgilerinin tazyiki altında idi ve her an onları etrafındaki hayatla uzlaştırmak çarelerini arıyordu."*[374] Özellikle 1872 yılında kendine ait bir matabaa aracılığı ile başta felsefe olmak üzere, tarih, coğrafya, edebiyat, hukuk, sosyoloji, biyoloji, zooloji ve din alanlarındaki makalelerden oluşan **Dağarcık**[375] dergisini çıkarmaya başlamıştır. Dil ve seviye bakımından halkın anlayacağı bir politika güden **Dağarcık,** Ahmet Mithat'ın tüm görüşlerinin bulunduğu bir yayın olma özelliği göstermiştir. Yeni öğrendiği Batı bilim ve felsefesine dair alıntıları aktardığı, pozitivist, Lamarkist verileri İslam esaslarıyla birleştirmeye çabalayan Ahmet Mithat Efendi,[376] *"Duvarda Bir Seda"* başlıklı yazısındaki Darwinci görüşleri Lamarck üzerinden dile getirdiği materyalizm eğilimi ile de dikkat

---

371 Ülken**, a.g.e.,** s. 47.
372 **A.e.,** s. 324.
373 M. Orhan Okay, "Ahmed Mithat Efendi", **İslam Ansiklopedisi,** C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, s. 101.
374 Tanpınar, **a.g.e.,** s. 402.
375 Şenel, **"Tanzimat'tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi",** s. 444.
376 Tanpınar, **a.g.e.,** s. 403.

çekimiştir. Bu yazı ardından İslam'a karşı duruş suçlamasıyla 1873'te Rodos'a sürülmüştür.[377]

Devrimciliğe karşı evrimciliği savunduğu bu süreçte tarihin gelişimini helezonvari bir yapıda açıklarken, toplumların yavaş yavaş yeni bir uygarlık aşamasına evrileceğini, Osmanlı için de durumun bu olduğunu ve bağlantılı olarak Batılılaşma sınırlarının doğru çizilmesi gerektiğini savunmuştur.[378] Evrimci düşünceyi Fransız kaynaklarından öğrenmesi sebebiyle Darwin'den ziyade Lamarck'ı anan Ahmet Mithat'ta, Darwinci doğal seleksiyon kabulü baskın olarak görülecektir.[379] Fakat Okay, Ahmet Mithat ile alakalı bir makalesinde, onun özellikle gençlik yıllarına rastlayan bu dönemde, pozitivist ve materyalist yaklaşımlara olan meylinin İslam inancıyla çatışmayacağını ifade eder.[380] Toprak da Ahmed Mithat'ın pozitif felsefenin, Lamarkizm verileriyle İslamı birleştirme meylinde olduğunu ifade etmiş, onun Kur'an ve hadiste Batı düşüncesinin izlerini aradığını iddia etmiştir.[381] Bu noktada Ahmet Mithat özelinde ortaya çıkan ve aslında Osmanlı modernleşmesinde rol oynayan tüm figürlerin ortak noktasını temsil eden önemli bir parantezi açmak, modernleşme çabasıyla birlikte gelişen düşünce yapısını anlamakta faydalı olacaktır. Zira Kara'nın ifadeleriyle, Tanzimat'la başlayan ve Meşrutiyetle hızlanan modernleşme tamayüllerinde herhangi bir grup dahilinde rol alan dönem aydınlarının tamamı Batılılaşmanın İslam'la uyumluluğunu bir şekilde ortaya koyma çabasında olmuştur. Osmanlı aydınları, hangi kanatta olurlarsa olsunlar daima bu uyumluluğun varolduğu kabulünden hareketle zihin dünyalarını geliştirmiş,[382] yahut uzun süre aksini iddia etme çabası içine girişmemişlerdir. Zira Osmanlı Devlet ve toplumunun zihinsel kodlarında İslam'ın sarsılmaz bir yer tuttuğu şüphesizdir.

Bu bağlamda Ahmed Mithat'ın fikrî yaklaşımlarına dönülecek olursa Doğan, onun biyolojik evrim düşüncesini tam olarak kavrayamamış olduğuna dair çıkarımlarda bulunmuş, Darwinci evrim anlayışının çatışmacı acımasızlığı esasını

377 Ahmet Mithat Efendi, **Menfa,** Haz. Handan İnci, İstanbul, Arma Yayınevi, 2002, s. 65-66; Ülken, **a.g.e.,** s. 150; Tanpınar, **a.g.e.,** ss. 404-405.
378 Berkes, a**.g.e,** s. 374.
379 Doğan, **a.g.e.**, s. 154.
380 Okay,**"Ahmed Mithat Efendi",** s. 102.
381 Toprak, **"Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı",** s. 15.
382 Kara, **Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye,** Dergah Yayınları, İstanbul, 2002, s. 264-265.

kabulüne karşı dünyanın zorlukları aşarak mevcut güzelliğine kavuştuğuna dair ifadelerindeki tezata vurgu yapmıştır.[383] Sürgün dönüşü fikirleri değişecek olan Ahmed Mithat'ın, Namık Kemal tarzı bir Müslümanlık savunusuna gireceği ifade edilmiştir.[384] Hatta materyalist görüşleri ön planda olan isimleri *dekadanlıkla*, köksüzlük ve yabancılaşmışlıkla suçlayacak,[385] olgun yaşlarında materyalizm ve pozitivizmden uzaklaşarak, dindar ve spritüel olarak tanımlanabilecek bir tutuma yönelecektir.

Fikrî faaliyetlerinde, bahsi geçen bu ikinci döneminde W. R. Draper'in **Conflict Between Religion and Science** isimli kitabını Fransızca tercümesinden Türkçe'ye **Nizâ'-ı İlm-ü Din** adıyla çevirmiş ve yazarın İslam'a yönelttiği ithamların yersizliğini konu alan bir eleştiri kaleme almıştır. Özellikle Büchner ve takipçisi Baha Tevfik ile arkadaşlarına cephe alan Ahmet Mithat,[386] **Dağarcık'**ın ilerleyen sayılarında yer alan *"Felsefe ve Filozoflar"* başlıklı yazısında açıkça filozof kelimesinin dinsiz insan olarak tanımlanamayacağını vurgulaşmıştır. Ayrıca diğer yazılarında *garip bir hikmet* olarak değerlendirdiği materyalizmi, maneviyatı reddettiği ve insanı hayvan seviyesine indirerek, hem aile yapısını kökünden sarstığı, hem de kendi kendine düşmanlaştırdığını ifade ederek[387] eleştirmiştir. Okay, Ahmet Mithat Efendi'nin materyalizm ve pozitivizmden uzaklaşmasında önemli bir etken olarak, aynı dönem yaşamış ve hayatına intihar ederek son vermiş Beşir Fuad'la tanışmasını gösterir. Zira Beşir Fuad'la ilgili yazdığı kitabında (1887), ölümünü ibretlik bir hadise olarak anmıştır.[388] Fikirlerinin değişiminde Beşir Fuad ile tanışıklığı ve ölüm şekline şahitliği Ahmet Mithat Efendi'yi ne kadar etkilemiştir kesin olarak bilinemez ancak Lamarc'tan ilk defa bahseden Ahmet Mithat'ı usta olarak tanımlayacak olan[389] Beşir Fuad'ın düşünce yapısının dönem adına cesaret isteyen bir tavrı ifade ettiği söylenebilir.

383 Doğan, **a.g.e.,** ss. 162-163.
384 Ülken, a**.g.e.,** s. 153.
385 Berkes, **a.g.e.,** s. 379.
386 Ülken, **a.g.e.,** s. 153.
387 Şenel, **"Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma",** s. 186.
388 Okay, **a.g.m.,** s. 103.
389 Tanpınar, **a.g.e.,** s. 404.

Edebiyat alanında realizmi savunan Beşir Fuad'ın, materyalistik yaklaşımları ile dikkat çeken d'Holbach, d'Alambert ve Büchner gibi isimlerden ilham aldığı ifade edilmiştir.[390] Osmanlı materyalizminin kurucusu olarak anılan Beşir Fuad,[391] aynı zamanda pozitivist düşüncenin de ilk temsilcileri arasında sayılmış, Comte'dan esinlenmekten, onun düşüncelerinin felsefî, siyasî ve dinî içeriğinden ziyade tabiat bilimleri ile alakalı olan kısımlarıyla,[392] pozitivizm kelimesinin 19. yüzyılda popülerleşmiş olan maddi olayları önemseme ve önceleme anlamıyla ilgilenmiştir.[393] Başta fizyoloji olacak şekilde pozitif bilimleri tanıtmaya yönelik çalışan Beşir Fuad, pozitif bilimin deney ve gözlem metodunu sanat estetiğine uygulama çalışmalarıyla da dikkat çekmiştir.[394] Dolayısıyla, daha önce de ifade dildiği gibi Osmanlı aydınlarının pozitivizm ve materyalizm iktibaslarındaki eklektik karakterin Beşir Fuad'da da farkedildiği ifade edilebilir.

1867-1870 yılları arasında İstanbul'da askeri idaddide okuyan ve 1871'de Mekteb-i Harbiye'ye giren Beşir Fuad, Sultan Abdülaziz'in yaverliğini yapmış bir isimdir.[395] Tanzimat sonrası okulların Batılı aydın yetiştirmedeki önemli rolü hakkında ilerleyen başlıklardaki iddiaların da bir sağlaması olarak gösterilebilecek Beşir Fuad, Batılı formasyonla yetişmiş, Fransızca, Almanca ve İngilizce'ye hakim oluşu ile kendi nesli aydınlar arasında tek isim olmuştur.[396] Hatta bu hakimiyetinin dönem aydınlarının oldukça üstünde olduğunu Ahmet Mithat Efendi açıkça ifade edecektir.[397] Bu özelliği ile tercüme faaliyetlerinde geniş bir çalışma alanı yaratmış, dönem aydınlarının Zola, Daudet, Dickens, Flaubert, Comte, Büchner, Spencer, D'Alembert, de la Mettrie, Chambers, Diderot, Claude Bernard, Ribaut, Tarde gibi

---

390 Berkes, **a.g.e.,** s. 380.
391 Ekrem Işın, "Osmanlı Meteryalizmi", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:2, 1985, s. 365.
392 Kabakcı, **a.g.m.,** s. 44.
393 Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908,** İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 59.
394 Işın, **"Osmanlı Materyalizmi",** s. 365.
395 Orhan Okay, **Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti,** İstanbul, Hareket Yayınları, 1969, ss. 40-41.
396 M. Orhan Okay, "Beşir Fuad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 6, 1992, s. 5.
397 Ahmet Mithat Efendi, **Beşir Fuad,** İstanbul, Dergah Yayınları, 2014, s. 27.

isimlerle ile ilk defa Beşir Fuad aracılığı ile tanıştıkları dahi iddia edilmiştir.[398] Bu anlamda hem tercüme faaliyetlerindeki bilinçli seçimleri hem de *"dinsiz terakki"* fikrine inanışı[399] ile Batıcı karakterdeki bir ilerlemenin dönem adına önemli temsilcilerinden olmuştur.

Beşir Fuad'ın imzalı olarak tespit edilen en eski yazısına Mustafa Neşir'in **Envar-ı Zekâ** mecmuasının 14. sayısında, 1883 yılında rastlanmaktadır. Lewes'ten tercüme olan bu yazıda, Herakleitos, Anaksagoras gibi isimlerden oluşan başlıklar yer aldığı görülmüştür. Devam eden makalelerinin yanı sıra, bir sene sonra ilk kitaplarını da neşre başlamıştır. Aynı sene, fikir hayatı hakkında yorum yapmayı mümkün kılacak yayınlarıyla dikkat çekecek olan **Haver** dergisi,[400] Beşir Fuad'ın pozitivist dünya görüşüyle uyumlu olduğu ifade edilen ilk denemelerini yayınladığı mecra olması bakımından önemlidir. Yazarlar arasında çıkan anlaşmazlık sebebiyle kapanan dergi yerine 1884'te **Güneş** mecmuası 12 sayı kadar gerçekleştireceği yayınına başlar. Materyalizme dair Jean Massé'den, fizyolojide hazım konusunda yapacağı **Beşer** adlı eserinin aslını oluşturan çevirileri bu dergide tefrika edilir.[401] Bu eser, üç cilt şeklinde yayınlanması tasarlanmakla birlikte sadece bir cilt olarak okuyucuya ulaşabilmiştir. İlgi görmeyen bu kitabın aslında 19. yüzyıl Osmanlı düşünce hayatında devrimsel nitelikte olduğundan bahsedilmektedir. Zira kitabın içeriği, Tanzimat aydınının, gerçekle örtüşmediği iddia edilen insan tasarımına karşı çıkmış, insan gerçeğinin ancak bilim aracılığı ile kavranabileceğini ifade etmiştir.[402] Böylece Beşir Fuad insanı açıklamada maddeci kabulleri savunusuyla Osmanlı materyalizmine yön veren isimlerin başına yerleşmiştir.

Beyrut, Kahire ve İskenderiye'de **el-Muhtataf** isimli derginin öncülüğünde başlayan Darwinizm tartışmaları ve Dr. Şibli Şumayyil'in Büchner'den **Madde ve Kuvvet'i** Arapçaya çevirmesi ile başlayan sürecin,[403] Beşir Fuad'ın kitabı İstanbul

---

398 Okay, **"Beşir Fuad",** s. 5.
399 Tanpınar, **a.g.e.,** s. 270.
400 Okay, **a.g.e.,** ss. 46-48.
401 Şenel, **"Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma",** ss. 161-162.
402 Işın, **"Osmanlı Materyalizmi",** ss. 365-366.
403 Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih,** İstanbul, Bağlam Yayınları, 2009, s. 15.

aydınlarına tanıtması ile devam etmesi[404] onu, pozitivist tesirin yanı sıra, materyalist tesirin yayılmasında da önemli bir yere koyar. Beşir Fuad, bir yandan Büchner'den övgüyle bahsederken, fikirlerinin yeni nesle yol göstericiliği yapması gerekliliğini savunmuş, diğer yandan da Büchner'in yeni bir din olarak yorumlayıp şiddetle eleştirdiği pozitivizmi benimsemiştir.[405] Buradan hareketle iki yaklaşımı birbirine bağdaştırmaya çalıştığı ifade edilmiştir.[406] Buna karşın Okay, bazı yazılarında Beşir Fuad'ın, her çeşit felsefî sisteme karşı oluşuna bağlı olarak materyalizmi benimsemediğini belirttiğinden, skolatik yaklaşımları şiddetle eleştirmekle beraber, doğrudan İslam aleyhinde fikir beyan etmeyişinden bahseder.[407] Dolayısıyla onun yaklaşımının spritüalist öğeler taşıyan bir sistem olan materyalizmden ziyade tecrübeye dayanan pozitivizme yakın olduğu dillendirilmektedir. August Comte'u 19. yüzyılın dahisi olarak kabulü, bilim tasnifinde Comte'u takibi, Littré'ye duyduğu hayranlık,[408] pozitivist yaklaşıma yakınlığını delillendiremek adına ifade edilebilir.

Ancak ileride ayrıntılı ifade edilecek olan önemli bir gerçek ise, dönem Osmanlı aydınlarının bahsi geçen felsefî sistemler ve düşünce yapılarını siyasal anlamda bir çıkış yolu çizmek, bilimciliği ve aydınlanmayı öncelerken din ile yüzleşmek fakat inkar etmemek, böylece Osmanlı modernleşmesiyle dinin de dönüşümünü sağlayarak kurtuluş hedeflerine ulaşmak inancıyla takip ettikleridir. Zira Avrupa'da popülerliklerini kaybettikleri bir zamanda bu felsefi yaklaşımları ancak yüzeysel biçimde işlemişler, bunları toplumsal değişim adına bir formül olarak kullanmayı amaçlamışlardır. Batı-dışı modernleşmenin önemli aktörleri olan bu aydınların yine batı-dışılıklarına uyumlu biçimde pozitivist ve materyalist görüşleri kendi eleklerinden geçirerek savundukları ve bu fikir akımlarını temsiliyetleri üzerinden sıfatlandırılmaları önündeki engellerin böylece ortadan kalktığı ifade edilebilir. Zira bu çalışma içinde Osmanlı aydınlarına pozitivist veya materyalist nitelemesi yapılırken, nev'i şahıslarına münhasırlıkları gözardı edilmeden, batı-dışı modernlik üretimlerine vurguya odaklanıldığının yeniden

404 Hanioğlu, **"Erken Cumhuriyet İdeolojisi ve Vülgermateryalizm (1)",** s.y.
405 **A.y.**
406 Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih,** s. 40.
407 Okay, **"Beşir Fuad",** s. 6.
408 Okay, **a.g.e.,** ss. 187-188.

hatırlanmasında fayda vardır.

Bu bağlamda, bahsi geçen dönemin, tercüme ve felsefe çalışmaları adına ikinci ve ara dönemi teşkil eden, Sultan II. Abdülhamid'in tahta geçerek I. Meşrutiyeti ilan ettiği 1876 yılı ile II. Meşrutiyetin 1908'de ilanına kadar geçen süreci kapsamaktadır. 1908 ile başlayan ve bu çalışmanın ana sütununu teşkil eden döneme geçmeden önce, pozitivist ve materyalist düşüncenin kısmî dahi olsa basın aracılığı ile halka aktarımı ile alakalı gerçekleşecek çalışmaların temel hazırlık süreci olarak kabul edilebilecek II. Abdülhamid devri gelişmeleri, başta Tıbbiye olmak üzere okullar ve bu okullardan yetişmesi sebebiyle katkıları gözardı edilemeyecek Jön Türk hareketinin, alt başlık olarak değerlendirilmesi çalışmanın temel argümanlarını değerlendirmeyi kolaylaştıracaktır.

2.2.4.1. Okullar ve Jön Türk Hareketi'nin Pozitivist ve Materyalist Osmanlı Aydınının Teşekkülündeki Yeri.

II. Abdülhamid'in tahta çıkışıyla girilen süreçten II. Meşrutiyet'e kadar geçen aşamadaki çalışmaların pozitivist ve materyalist görüşleri savunan aydınları yetiştirme ve etkilemedeki rolünü anlamak, Batı tarzı bir reformasyon sürecinin önemli neticelerinden olan askeri okulların gelişme çizgisini görmek amacıyla, tarih içinde geriye dönerek III. Mustafa dönemine yeniden bakmak faydalı olacaktır. Bu sayede özellikle askeri okullarda yetişen, başta Jön Türkler olmak üzere, aydın tipinin Osmanlı Batılılaşması denilen sürece tesirleri okunabilir. Zira Osmanlı Batıcılaşmasını başlatan askeri reformlar, domino etkisi yaratarak diğer alanlara sıçramış, özellikle askeri reformlar kapsamında tıbbî ihtiyaçları karşılamak, askerî cerrah yetiştirmek amacıyla eğitim alanına doğru genişlemiştir. Sultan III. Mustafa döneminde 1773'te Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn ve 1796'da Mühendishâne-i Berîi-i Hümâyûn'un açılması,[409] burada hocalık yapan Baron de Tott'un Fransız elçiliği aracılığıyla getirdiği tıp ve astronomi kitaplarını Türkçeye kazandırması ile eğitim ve reforma iştiraki,[410] III. Selim fermanıyla Mühendishane'de Türkçe,

409 Bayram Kodaman, **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi,** Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 2.
410 Yurdaydın, **a.g.m.,** s. 279.

Arapça, Fransızca yanı sıra astronomi, geometri, coğrafya, trigonometri, cebir, topografya, savaş tarihi, entegral ve diferansiyel hesap, mekanik, aritmetik ve balistik okutulmaya başlanması[411] girizgah olarak anılması faydalı olacak gelişmelerdir. II. Mahmut döneminde ise 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve 1826'da Tıphâne ile 1831'de Cerrahhâne'nin, 1834'te Mekteb-i Harbiye okullarının açılması, Tıphâne ve Cerrahhâne okullarının 1836'da birleştirilerek Mekteb-i Tıbbiye'ye dönüştürülmesi[412] ve bu okullarda okutulmak üzere tıp ve pozitif bilim kitap tercümelerinin yapılmasının,[413] fizyoloji, zooloji, anatomi gibi derslerin tesiri ile modernleşmeci tesir devam etmiştir.

Yararlı İşler Meclisi adı altında kurulan Meclis-i Umûr-u Nâfia kurumunun, medrese dışı yeni bir eğitim ve öğretim sistemi düzenleme kurulu vasfıyla, eğitimi devlet denetimi altına alma çalışmalarının[414] yine II. Mahmut döneminde gerçekleştiğini hatırlamak yerinde olacaktır. 1839 tarihli **Takvîm-i Vekâyi**'de yayınlanan Meclis-i Umûr-u Nâfia Lâyihası'nda, modernleşme paradigması ile paralellik teşkil eden ifadelerde, ilim kategorisi altında yer alan dini ilimlerin yalnızca ahiret saadetine katkıda bulunacağı, modern bilimlerin ise dünya saadeti için zorunlu oldukları vurgusu,[415] ilim anlayışının değişimi ve sekülerleşmesi bakımından olduğu kadar, aydınların Batılılaşma çerçevesinde zihin değişimlerinde kurumun etkisini ifade etmesi bakımından da önemlidir. Bu dönüşümün eğitime yansıması ise gecikmeyecektir.

Böylece askeri okullardan yaklaşık 65 yıl sonra sivil okulların açılmaya başladığı bir döneme girilmişse de, özellikle mekan problemleri çözülememiş olan bu okullar, askeri okullarla karşılaştırıldığında eğitimde daha alt derecede ilgi görmüş ve gelişebilmişlerdir.[416] Bu anlamda, Kodaman'ın ifadesiyle *"eğitim ve öğretim sisteminde bir çatlama"*[417] gerçekleşmiş, 1838 yılında Mekâtib-i Rüşdiye

---

411 Adıvar, **a.g.e.,** s. 209.
412 Osman Ergin, **Türkiye Maarif Tarihi,** C. I, İstanbul, Eser Neşriyat, 1977, s. 146.
413 Akbayar, **a.g.m.,** s. 448.
414 Berkes, **a.g.e.,** s. 179; Kodaman, **a.g.e.,** s. 3.
415 Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s.s 125-126.
416 Osman Ergin, **Türkiye Maarif Tarihi,** C. II, s. 310.
417 Kodaman, **a.g.e.,** s. 6.

Nezareti'nin kurulması ile bir anlamda geleneksel eğitim sisteminin dışına çıkaracak bir adım olacak şekilde atılmıştır. *Sınıf-ı saniye* olarak da bilinen Rüşdiyelerin kurulması fikri ancak 1845'de hayat bulacak ve bu okullar Bahriye ve Beriyye Mühandishâneleri ile Harbiye ve Tıbbiye gibi meslek okullarına alınan çocukların akademik yetersizliklerini ortadan kaldırmak amacıyla bir hazırlık safhası niteliğinde olacaktır.[418] Sıbyan ve iptidai mekteplerine paralel ilk kademe eğitimin ikinci bir kolu olarak kurulan bu okullar, merkeze bağlılığı ve denetlenebilirliği[419] ile yeni dönem eğitim anlayışının da başlangıcı sayılabilir.

Diğer bir söyleyişle özellikle Islahat Fermanı ve ardından uygulanan Arazi Kanunu ile Müslüman Türklerin ekonomik anlamda gelişmeleri ve bir nevi orta sınıf teşekkül etmesi ile yaşanan değişim, eğitim sistemine dahil olan halk profilinde dönüşüm yaratmıştır. 1839-1860 yılları arasında eğitim veren ve modern kategorisinde kabul edilen okullar, hükümet hizmeti için gerekli personel yetiştirecekken, 1860-1895 sonrası kurulan okullar profesyonel nitelikteki teknik okul hükmündedirler.[420] 1846'da Meclis-i Maârif-i Umûmiye'nin, 1857'de de Maârif-i Umûmiye Nezareti'nin kurulması ile eğitim işlerinde Batılı usullerin benimsenmesi ve bu gelişmelerin medreseye karşı resmi bir tavır olarak kabulü Batılılaşma tesirinin eğitim sahasına yansıması anlamına gelecektir. Zira 1867'de Fransız Eğitim Bakanı'na Fransız hükümeti tavsiyesiyle hazırlatılan proje kapsamında[421] 1869'da ilan edilecek olan Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi ile modern olarak kabul gören Batı kriterlerine yakın, laik eğitimi hazırlayan yaklaşımın temeli atılmıştır.[422] Bu nizamname ile sıbyan mekteplerinin mahalle ve köy okulları şeklinde tesis, ilk kademenin ikinci kolu olarak özellikle ilkokullara öğretmen, Tıbbiye ve Harbiye okullarına okur yazar ve yetkin öğrenci yetiştirmek için rüşdiyelerin,[423] orta okul kademesi olarak idadiyelerin, lise karakterinde sultaniye okullarının ve üniversite düzeyinde dârulfünûnların kurulması, öğretmen

---

418 Ergin, **a.g.e.,** ss. 383-385.
419 Nafi Atuf, **Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme,** 2. Kitap, İstanbul, Milliyet Matbaası, 1932, s.12.
420 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** s. 60.
421 Berkes, **a.g.e.,** s. 237.
422 Kodaman, **a.g.e.,** ss. 26-27.
423 Berkes, **a.g.e.,** s. 183.

okullarının açılması kararlaştırılmıştır. Böylece Galatasaray Sultanisi Fransız eğitim programıyla, bazı dersler Fransızca verilecek şekilde kurulmuş,[424] üniversite projesi olarak ilk açılış denemesi 1870'te başarısızlıkla sonuçlanan Dârulfünûn, 1874'te Ahmet Cevdet Paşa'nın Maârif Nazırlığı döneminde, 1880'de kapanıp 1900'de yeniden açılmak suretiyle, Galatasaray Sultanisi'nin bünyesinde hayata geçmiştir.[425] 1874'te ilk kez hukuk okutulmasının da yine Galatasaray Sultanisi'nde gerçekleşmiş olmasından hareketle, Berkes'in tespitiyle, hedeflenen Batılı anlamda yüksek öğretim kurumu karakteri, bu lise vasıtasıyla ilerletilmiştir.[426] Karpat ise okulu yorumlarken, yıllarca üst seviyede eğitimli insan yetiştiren bir kurum olarak tanımlamakla birlikte, aynı zamanda okulun kendi kültüründen kopuk ve toplumunu beğenmeyen, Fransız hayranı, sömürge aydını tiplemesine benzer bir aydın grubunu da ortaya çıkardığını ifade edecektir.[427] Bu yorumlamaya dayanarak, daha önce bahsi geçen, Göle'nin Batı-dışı modernlik kavramsallaştırmasıyla uyumlu bir kendine özgü çağdaşlaşma çizgisinin şekillendirdiği Batılılaşma tecrübesinin ana hatlarının belirmeye başladığı yorumu rahatlıkla yapılabilir.

Böylece Batılı tesirin yeni bir aydın tipi yetiştirmeye başladığı Tanzimat, daha da önemlisi Islahat Fermanı sonrası dönemde, devlet eliyle gerçekleştirilen ve aslında kontrollü olması hedeflenen modernizasyon hareketleri kapsamındaki eğitim reformları, sivil okulların ıslahı çabalarının yanında, devletin asıl yenilenme ihtiyacını karşılayan askeri temelli okullarda yaşanacaktır. Kontrollü olması planlanan bu çağdaşlaşma girişiminin önemli meyvelerini verecek okullar da bu askeri temelli kurumlar olacaktır. Her ne kadar zamanla bu dönüşüm devlet kontrolünden çıkacak ve planlanmayan bir mecraya, özellikle aşırı Batıcı bir tutumla birlikte pozitivist ve materyalist tesirin görülür hale geldiği bir aşamayı doğurduğu iddia edilebilecekse de, bu okullar başlangıçta devletin Batı'ya açılan, çerçevesi belirli bir penceresi olacaklardır.

Mühendishâne, Tıbbiye ve Harbiye okullarının yeni ordu ihtiyaçlarını

424 Karal, **Osmanlı Tarihi,** C: 7, ss. 201-206.
425 Ergin, **a.g.e.,** ss. 553-563.
426 Berkes, **a.g.e.,** s. 242.
427 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** ss. 33-34.

karşılamak amacıyla tesisi ardından yabancı öğretmenler ve yabancı dilde kitaplar vasıtasıyla Batı medeniyetiyle tanışan gençlerin zihinsel değişikliklerini kısaca izah etmek, hem çalışmanın bel kemiğini oluşturacak önemdedir, hem de Osmanlı modernleşme çabasının karakteristiğini tanımlamak adına fayda sağlayacaktır. Bu bağlamda öncelikle 1826'da Tıbbiye-i Askeriye, 1828'de Cerrahhâne'nin açılması ile iki okulun birleşerek 1838'de kısaca Tıbbiye denilen, Dar'ül Ulûm-u Hikmetiye-i Osmaniye ve Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhane'nin[428] teşekkül etmesinden başlamak faydalı olacaktır. Bu okulun 1866'da sivil hekim yetiştirmek amacıyla kurulan Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye'den farklı olduğunu, erken dönem Batı tesirini okumak adına bu iki okul arasında doğrudan Tıbbiye-i Adliye-i Şâhane'ye odaklanılacağını belirtmek yerinde olacaktır.

1838'de Dr. Carl Ambrose Bernard'ın baş profesör olarak Viyana'dan Tıbbiye'ye gelmesiyle okulun Batılı tarzda ve Fransızca dilli eğitimi kuvvetlenmiştir.[429] İç ve dış hastalıkları dersleri veren Dr. Bernard, öğrencilerin Latince ve Fransızca öğrenmesine titizlik göstermiş, Avrupa'dan getirttiği koleksiyonlar ve laboratuvar malzemeleri ile Türkçeye çevrilen kitaplar yazmış,[430] böylece erken dönem Batılı tesirin yolunu, küçük bir grup için de olsa açmıştır. Dolayısıyla okul popülist bir surette de olsa biyolojik materyalizmin[431] gelişmesi sürecini başlatmıştır. Kurulduğunda sivil nitelikli olan okulun mezunları ordunun hekim ihtiyacını karşılamak üzere subay olmuşlar, başarı derecelerine göre yüzbaşılıktan albaylığa kadar çeşitli ünvanlar almışlardır.[432]

Ergin'e göre ilk mezunlarını 1840'da,[433] Berkes ve Ülken'e göre 1843'te[434] veren okulda eğitimin 1870'de Fransızca'dan Türkçe'ye çevrilmesi ve tıp sözlüğü teşekkülü ile tıp kavramları tartışmaları[435] önemli olmakla birlikte ayrı bir

---

428 Ülken, **a.g.e.,** s. 19.
429 Ergin, **a.g.e.,** s. 346.
430 Berkes, **a.g.e.,** s. 187.
431 M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** İstanbul, Üçdal Neşriyat, t.y., s. 24.
432 Ülken, **a.g.e.,** s. 20.
433 Ergin, **a.g.e.,** s. 346.
434 Ülken, **a.g.e.,** s. 20; Berkes, **a.g.e.,** s. 231.
435 Ergin, **a.g.e.,** ss. 348-353.

çalışmanın konusuna dahil edilebilir. Okulun Fransa örneğine uygun şekilde eğitim vermesi ve öğrencilerin Fransa'da dil eğitimi almalarının yarattığı tesirin farkında olan II. Abdülhamid'in, zamanla bu okulu Almanya'daki tıp okullarına benzeyecek şekilde değiştirme planlarından[436] da anlıyoruz ki yönetim gelişmelerin farkındadır.

Tıbbiye okulunun hekim yetiştirmenin yanısıra, yeni tip Osmanlı aydını yetiştirmesi ve bu aydınların dünya görüşlerinin kendi toplumlarına hakim olandan farklılaşması ana mesele olarak ele alınacaktır. Zira materyalist düşünce sisteminin Osmanlı aydınları arasında doğrudan tesirinin önemli bir kolu da deneysel tıbbın kurucusu Claude Bernard'ın önderliğindeki fizyolojist akım olmuştur. Akımın geliştirdiği, insan varlığını bedensel işlevleri bakımından tanımlamasına zemin sağlayan materyalistik düşünce temelli teori, Tıbbiye öğrencilerini yakından etkilemiştir. Dinsel düşüncenin insan varlığını açıklama konusunda kullandığı her türlü manevi imgeyi bilim dışı kabul eden Bernard'ın deneyi önceleyerek pozitivist felsefeyi de onaylaması[437] Osmanlı aydınlarının bir taraftan materyalizme yönelmeleri sonucunu doğururken, diğer taraftan aslında birbirlerine zaman zaman belirli noktalarda tepki geliştiren bu iki akımı eklektik biçimde algılamalarına da neden olmuştur. Zira pozitivist temeller üzerinde yükseltilen Osmanlı materyalistik düşüncesi, poizitivizmin deney ve bilim öncüllerine maddeyi de eklemiş, geleneksel anlamda dini reddederken, din olgusunu pragmatist bir ele alışla, değişimi sağlayacak bir unsur olarak kullanma yoluna gitmiştir.

Okuldaki yabancı eğitmenler, öğrencilerin yurtdışı dil eğitimi şansına sahip olmaları gibi unsurlar yanında bünyesindeki geniş kütüphane de Osmanlı aydınının Avrupa felsefe akımlarının tesirine açık hale gelmesini kolaylaştırmıştır. İlerleyen zaman diliminde bu tesirin sonuçlarının açık biçimde görülmesinin hazırlayıcı unsurunun bu kütüphanenin içeriğiyle de doğrudan bağlantılı olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Yusuf Akçura Tıbbiye öğrenciliği sırasında Jön Türkler arasında yer alan önemli isimlerden İshat Sükûti ve Şerafettim Mağmumi'yi de anarak Büchner'in **Madde ve Kuvvet** başlıklı kitabın üzerinde yürüttükleri uzun

---

436 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** s. 9.
437 Işın, "**Osmanlı Materyalizmi",** s. 363-364.

münazaralardan bahsetmiştir.[438] Benzer şekilde 1847 gibi erken bir tarihte okulu ziyaret eden İskoçyalı yazar Charles MacFarlane'in izlenimlerini aktaran Berkes'ten yapılacak bir alıntı konuyu aydınlatmak bakımından oldukça faydalıdır. Yazar incelediği kütüphanenin çoğunu Fransızca olan kitapların teşkil ettiğinden, özellikle materyalist düşünce temsilcisi yazarların kitaplarının çokluğundan duyduğu şaşkınlıktan bahseder ve hatta:

> "Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitapları toplayan bir koleksiyon görmemiştim. Genç bir Türk, oturmuş dinsizliğin el kitabı olan **Systeme de la Nature**'ü okuyordu (Baron d'Holbach'ın ünlü eseri), bir başka öğrenci Diderot'nun **Jacques le Fataliste**'ınden, **Le Compere Matthieu'**den parçalar okuyarak marifetini gösteriyordu... Raflarda Cabanis'in (öteki ünlü Fransız materyalisti) **Rapports du physique et du moral de l'homme** adlı eseri göze çarpacak bir yer almıştı!"[439]

diyerek ekler:

> "Üsküdar'daki askerî hastanede nihayet Türkiye'de kayıtsız şartsız övebileceğim bir müessese bulmuştum. Bununla beraber, Fransız felsefeciliğinin (materyalizminin) Türkiye'de nasıl hızla yayılmakta olduğunu bu müessesede de görmeden ayrılmak nasip olmadı. Doktorlara ve Türk asistanlarına ayrılan mükemmel döşenmiş bir salona davet edilmiştim. Kanepenin üzerinde bir kitap vardı. Alıp baktım. Bu da Baron d'Holbach'ın dinsizlik kitabı olan **Systeme de la Nature**'ün en son Paris baskısı idi. Kitabın çok okunmakta olduğunu sayfalarında birçok parçaların işaretlenmiş olmasından anladım. Bu parçalar özellikle Tanrı'nın varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığını matematikte gösteren parçalardı. Kitabı yerine koyarken Türk doktorlardan biri yanıma geldi. Fransızca olarak şunları söyledi: C'est ungrand ouvrage! C'est un grand philosophe! il a toujours raison! (Bu harika bir kitap, o harika bir filozoftur ve her zaman haklıdır)"[440]

Aktarımlardan da anlaşılacağı gibi Tıbbiye, Batılı düşünüşün temel yapı taşları olan bir çok alanda eserleri öğrencilerine tanıtmış, bu tanışıklığın zihinsel evriminin neticeleri ile okul bünyesinde kurulan ve muhalif duruşun dönemsel sembolü olacak mezunlar vermiş, toplumun da dönüşümünde payları olacak başta Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin ilk üyelerinden ve destekçilerinden biri olan Fuat Paşa gibi bir çok önemli ismin yetiştiği kurum olmuştur. Bu bağlamda Jön Türk hareketinin de temellerinin atıldığı kurum olması noktasında, mezunları Abdullah

---

438 Hanioğlı, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** s. 22.
439 Berkes, **a.g.e.,** ss. 232-233.
440 **A.y.**

Cevdet, Rıza Tevfik gibi isimlerden daha sonra bahsedilecektir.

Bu bağlamda okulların materyalist ve pozitivist tesirin yayılmasında benzer bir misyonun yürütücüsü olan diğer bir askeri okul olarak Tıbbiye'lerden önce kurulmuş olan Mühendishanelerden bahsetmek yerinde olacaktır. Zira orduda başlayan Batıcılaşma hareketini desteklemek amaçlı, köklü değişiklik ihtiyacını karşılamak için açılan 1773'de deniz mühendishanesi olarak Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun ve 1795'te kara mühendishanesi olarak Mühendishane-i Berrî-i Hümayun,[441] henüz kurulduğu bu erken dönemde Batı ile yaygın bir kültürel ilişkiyi temsil etmese de, Tıbbiye örneğinde olduğu gibi tıp ve pozitif ilimler alanındaki çevirilere[442] ulaşılması ve Fransızca eğitimin tesiri ile önemli bir diğer girizgah olmuştur.

Tarih itibariyle henüz ilköğretimin örgütlenmesinde yeniliğe gidilmeyen bir dönemde açılan Mühendishaneler başlangıçta çok az sayıda öğrenci yetiştirmiş, bünyesinde kurulan matbaada[443] henüz Batı dilleri bilen hocaların bulunmayışı sebebiyle çeviri kitaplar neşredilerek Osmanlıca ve Türkçenin yetmediği düşünülen noktalarda gelişme hedeflenmiştir.[444] 1781-1786 yılları arasında İstanbul'da bulunan İtalyan edebiyatçı ve din adamı Gian Battista Toderini'nin Osmanlı hakkında geniş bilgi aktaran **Letteratura Turchesca**[445] isimli kitabında Mühendishane hakkında ayrıntılara rastlanmış, kitapta duvarlardaki Türkçe ve Fransızca haritalardan, gemi planlarından ve alet edevattan bahsedilmiştir. Bir başka aktarımı da Pertusier yapacak ve kırkı aşkın öğrencisi bulunan okulun kütüphanesinin Batı'nın en iyi eserlerleriyle dolu olduğundan, geometri ve astronomiye dair çok zengin bir alet koleksiyonunun varlığından bahsedecektir. Eski usul son Türk matematikçi olan Gelenbevî İsmail'in hocalık yaptığı okuldan mezun olanların başında modernleşmeci yaklaşımları ile ilk modern anlamdaki doktorlardan biri olarak tanınan, Tıbbiye ve Harbiye gibi Mühendishane'den de ders almış olan, Şanîzâde

441 Tekeli, **a.g.m.,** s. 465.
442 Akbayar, **a.g.m.,** ss. 348-349.
443 Tekeli, **a.g.m.,** s. 466.
444 Adıvar, **a.g.e.,** s. 206.
445 Vildan S. Coşkun, "Toderini, Gian Battista", **Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi,** C. 41, 2012, s. 208.

Mehmed Atâullah Efendi bulunmaktadır.[446] İlk bilim kurumlarından biri olan Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi başkanı olan ve Bektaşiliği ile tanınan bu ismin materyalist yaklaşımları ve dinsizlik suçlamaları sebebiyle sürgün edilmiş[447] olduğu iddiaları dikkate değer bir ayrıntıdır. Berkes, Tıbbiye kütüphanesinde yer alan materyalist kitap kataloğu ile alakalı olarak: "*Bektaşîlik ve materyalistlikle suçlanarak sürgünde ölen hekim Şanîzade Ataullah'ın ruhu demek ki fizik, anatomi ve fizyoloji okuyan modern tıp mezunlarının kafasında yeniden dirilmiş bulunuyordu."*[448] diyecektir.

Yine matematik ve pozitif ilimlerde yeni bir halkanın başlangıcı hükmündeki Hoca İshak Efendi, özellikle Batı dillerinden birtakım teknik terimleri nakletmesi ile önemli bir etki yaratmış ve Fransızca başta olmak üzere yabancı dil bilen bir kişi olarak Mühendishane'de hocalık görevi yapmıştır.[449] Açıldığı tarihten itibaren Bahriye Mühendishane'sinde yabancı dil olarak Fransızca eğitimi verilmiş, bir müddet sonra da İngilizce zorunlu hale gelmiştir.[450] Böylece bilimsel metodlar üzerinde şekillenen eğitim sistemi ile Mühendishaneler, Batılı anlamda tesirin Osmanlı aydınlarını yetiştirmeye başlamasında hatırı sayılır bir yer ve öneme sahip olmuştur.

Kısaca bahsinde fayda olan bir diğer askeri okul ise Mekteb-i Harbiye'dir. 1834 yılında kurulan bu okul da diğer militer eğitim amaçlı okullar gibi pozitif bilimlerin, Osmanlı aydınlarının zihninde değişim yaratmada tesirli olmuştur. Mühendishane ve ardından Tıbbiye'den sonra kurulan Harbiye, başlangıçta din dersleri ve Arapçanın da okutulduğu geleneksel karakterinden 1846 sonrası çıkmış ve okulda hendese cebir, fizik, kimya gibi derslerin okutulmasına ve Fransızca eğitimi verilmesine başlanmıştır. Hocalarının çoğu Mühendishane mezunlarından oluşan okul, Tıbbiye ve Mühendishane'lerde olduğu gibi, mezunlarını Fransa, İngiltere, Avusturya ve Almanya'ya göndermiş, Avrupa ile fiziki temasın

446 Adıvar, **a.g.e.,** ss. 203-215.
447 Berkes, **a.g.e.,** s. 208.
448 Berkes, **a.g.e.,** s. 233.
449 Adıvar, **a.g.e.,** s. 220.
450 Ergin, **a.g.e.,** s. 320

sağlanmasında da katkısı olmuştur. Berkes'e göre çağdaşlaşma tarihinin en önemli kurumudur. Zira okulun sağladığı eğitim ile askeri ve zihinsel anlamda ortaya çıkan tesir, sonraki süreçleri etkileyecek boyutta önemlidir. Kanun-i Esasi'nin ilanını getiren askeri müdahalede Süleyman Paşa komutasındaki Harbiye öğrenilerinin katkısı ve II. Abdülhamid yönetimine karşı ilk tepkilerin Tıbbiye ve Harbiye'de patlak vermesi, aynı şekilde ilk devrimci oluşumların da bu çevrelerde filizlenmesi[451] bahsi geçen okulların, dönüşümün siyasi ayağında da tesiri olduklarının işaretidir.

Bu bilgilere dayanarak rahatlıkla ifade edilebilir ki, mebhus askeri nitelikli okullar, harp sanatı, tıp ve mühendislik eğitimi vererek orduda Batılı formda hedeflenen dönüşümü sağlamak hedefinin yanında, özellikle pozitif bilime yönelen, yabancı dil yeterliliğine sahip öğrencileri vasıtasıyla, Batılı felsefe kitapları ve yeni dünya görüşleriyle tanışma ortamı yaratmıştır. Böylece bu okullar Osmanlı'nın pozitivist ve materyalist görüş savunucusu elitlerini teşekkül ettirecek altyapının önemli bir unsurunu teşkil etmişlerdir. Karpat da bu yargıyı desteklemiş ve bahsi geçen askeri okulların *"üst düzey modernist elitleri yetiştiren eğitim kurumları"*[452] olduklarını ifade etmiştir. Bu anlamda çalışmanın bağlamına uygun olarak, özellikle bu okullardan yetişen isimlerden, pozitivist ve materyalist görüşlü aydın grubunun belirginleşmesinden, Jön Türk oluşumundan ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden kısaca bahsetmek faslına geçilebilir.

Jön Türk hareketinin teşekkülüne geçmeden önce, Batılı anlamda eğitimin önemli bir başka ayağı olan, sivil okul hükmündeki Mülkiye'ye göz atmak uygun olacaktır. Zira Mülkiye Şerif Mardin'in ifadeleriyle *"Avrupai bir irfan ocağı"*[453]dır. 1859 yılından itibaren faaliyete geçen okul, özellikle pozitivizm ve realizmi iki yeni dünya görüşü olarak beslemiş,[454] II. Abdülhamid'in yönetim anlayışıyla zıt bir çerçevenin içine giren bu yaklaşımlar, yürütülen sıkı denetimli ortama rağmen bu gibi okulların da katkısıyla gelişmişlerdir. Okula felsefe dersleri koyma girişimi, gençlerin inançlarının sarsılacağı gerekçesiyle II. Meşrutiyet dönemine kadar askıya

451 Berkes, **a.g.e.,** ss. 184, 231, 311, 367.
452 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 172.
453 Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908,** s. 50
454 **A.y.**.

alınmış, diğer okullarda da felsefe dersleri için bu döneme kadar beklenmesi gerekmiştir. Her ne kadar başta II. Abdülhamid döneminde felsefe ve materyalizm, dehrilik ve zındıklıkla bir görülmüşse de diğer taraftan bir çok okula hoca olarak yetişmeleri amacıyla özellikle İsviçre ve Fransa'ya öğrenciler gönderilmiş,[455] tehlike olarak görülen Batılı felsefe tesirinin önüne geçilememiştir. Zira dönem yayınlarında ismi geçen Haeckle, Büchner, Darwin, Draper, Schopenhauer, Renan, Taine, Spencer, Le Bon, Balzac, Zola, J. S. Mill[456] gibi isimler özellikle bu tesirin gelişmekte olduğunun habercisidir.

Bahsi geçen dönemin II. Abdülhamid'in tahta çıkarak 1876'da Kanun-i Esasi'yi ilanı, 1877'de Meclis-i Mebusan'ın açılışı ile başlayan Osmanlı Devleti'nin ilk meşrutiyet deneyiminin, iç ve dış siyasi gerilimlerin de tesiriyle, özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın yarattığı olumsuz şartlar neticesinde kısa sürede sekteye uğradığı, anayasanın padişaha verdiği yetkiyle, meclisin süresiz tatil edilerek olağan üstü hal durumuna geçildiği ve II. Abdülhamid'in yönetimi ele aldığı tarihsel süreç olduğunu[457] hatırlamakta fayda vardır. Basınla alakalı ilk yasakların 1858 Ceza Kanunu'na konulan bazı maddeler ile başladığı ise hatırlanması gereken diğer önemli noktadır. Özellikle Kanunun 138. maddesi ile matbaalara bir takım düzenlemeler gelmiş, 139. madde ile mizah yazıları ve müstehcen resim basımı yasaklanmış, 213. madde ile ise basın ve afiş yolu ile asılsız isnadlarda bulunmak yasaklanmıştır.[458] 1864'te ön sansürü tümüyle kaldırma amacıyla kabul edilen Matbuat Nizamnamesi'ne rağmen 1867'de Sadrazam Âli Paşa'nın yayınladığı Kararnâme-i Âli ile başlayan ve Yeni Osmanlı'ların gazetelerindeki muhalif yayıncılığı hedef alan sansür uygulamaları ancak Paşa'nın ölümüyle yumuşamıştır.[459]

1876 yılında Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ile yumuşama dönemi bir müddet daha devam etmiş ancak Kanun-i Esasi'nin 12. maddesinde geçen

455 Berkes, **a.g.e.,** s. 461,
456 **A.e.,** s. 378.
457 Bkz: Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi,** C. 7, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.
458 Topuz, **a.g.e.,** s. 43.
459 Koloğlu,**Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,** s. 63.

“matbuat kanun dairesinde serbesttir” ifadesindeki esnekliğe dayanılarak basın üzerindeki hükümet denetimi devam etmiş, Ruslarla savaşın patlak vermesi ardından 1877 Eylül’ünde ilan edilen Sıkıyönetim Kararnamesi, basına doğrudan müdahaleyi mümkün kılmıştır. Meclis-i Mebusan’ın süresiz tatili ve Kanun-u Esasi’nin askıya alınması ile ise yeni bir dönem başlamıştır.[460] 1878’de Maarif Nazırlığı, Matbuat Müdürlüğü ve Zaptiye Nezareti aracılığıyla gazeteler üzerinde ön sansür uygulaması şiddetlenmiştir. 1881’de Encümen-i Teftiş ve Muayene kurulmuş, 1888’de matbaaların her bastıklarına onay almalarını öngören sansür uygulanmıştır.[461] 1908’de II. Meşrutiyet’in ilanına kadar sıkı biçimde devam eden uygulama, mizah dergilerinin yayına devam etme şansı bulamadıkları, muhalif yayıncılığın tamamen yurt dışına kaydığı bir süreci de başlatmıştır.

Bu noktada özellikle medeniyet tasavvuru bakımından yönetime muhalif duruşları sebebiyle bir araya gelen ve Osmanlı Devleti’nin mevcut yönetimini şiddetle eleştiren genç bir grup olan Jön Türkler sahneye çıkmıştır. Çalışmanın bağlamına ilişkilendirilmelerinin ana sebebi ise bu isimlerdan bazılarının Osmanlı aydınları arasında gelişmekte olan pozitivist ve materyalist tesirin, aldıkları eğitimin de katkısıyla bariz biçimde kendilerinde görülmesidir. Dolayısıyla siyasi duruşları ve muhalifliklerinden ziyade, felsefi anlamdaki yönelimlerine, pozitivizm ve materyalizmi bir kurtuluş reçetesi olarak kabullerine odaklanılacaktır. Bir sonraki başlıkta da ifade edilecek olan, II. Meşrutiyet sonrası bu felsefi yaklaşımların sistematik savunusu ve matbuat aracılığıyla yaygınlaştırılması faaliyetlerinin girizgahını görmek bakımından da Jön Türkler arasından seçilecek bazı isimler önemlidir. Bu isimlerin Osmanlı toplumunda kadın kimliği konusunda söz söyleyecek olmaları ayrıca dikkate alınacaktır.

Buradan hareketle, başta askeri temelli olmak üzere, eğitimde hedeflenen modernleşme çabalarının bir neticesi olarak okullarda Batılı düşüncenin gençler arasında yaygınlaşmasıyla teşekkül eden bir felsefi yönelimin geliştiğine değinilmişti. Bu yönelimin en kuvvetlisinin Tıbbiye mektebinde gerçekleştiğinin

460 Topuz, **a.g.e.,** ss. 49-58.
461 Koloğlu, **Osmanlı’dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,** s. 63.

iddia edilmesi ise abartılı olmayacaktır. Zira 1830 yılına doğru Fransa'da bulunan Jeune-France, İtalya'daki Jeune-İtalie, Almanya'daki Jeune-Allemagne ve İngiltere'deki Jeune-Angleterre adlarıyla çalışan, politika ve edebiyatta bazı ilerilikler savunan gençlerin gizli cemiyetlerinin bir benzeri ile Sultan'a ve rejime muhalif hareketin faal bir unsuru olarak Jön Türkler, İttihad-ı Osmanî Cemiyeti adıyla Tıbbiye öğrencilerinden İbrahim Temo önderliğinde, aynı okul öğrencileri Arapgirli Abdullah Cevdet, Kafkasyalı Mehmed Reşid, Bakülü Hüseyinzade Ali ve Diyarbakırlı İshak Sükûti tarafından[462] 1889'da kurularak teşkilatlanmışlardır. Elbette bu teşkilatlanmanın, çoğunun Osmanlı bürokrasisinden veya şehirli gruplardan meydana gelen Yeni Osmanlılar'dan farklı olarak, Abdülhamid döneminin taşra şehirlerinden gelen aydınlar olduklarını belirtmek yerindedir. Kurucu üyeler, İstanbul kökenli olmamakla birlikte, taşra şehirlerinde gelişmiş Müslüman-Türk tüccar grubunun özellikle Kırım Savaşı ve 1856 Paris Antlaşması sonrasında yürütülen ekonomik faaliyetlerin neticesi olan bir grubu temsil etmektedirler.[463] Dolayısıyla teşekkül eden bu yeni aydın tipinin İstanbul dışından önemli askeri okullara katılımını sağlayan ekonomik unsurları gözden kaçırmamakta fayda vardır. Bu yeni grup zamanla siyasi yönelimli muhalif bir aydın tabakasının da doğuşunun habercisidir.

Jön Türk üyeleri nezdinde hızlanan çalışmalar, gizli örgüt karakteristiğinde diğer okullara da yayılmaya başlamış, Mülkiye öğrencileri arasında da taraftar bularak genişlemiştir. 1892'de artık Saray'ın Cemiyet'ten haberdar olması, 1894'te Tıbbiye ve Hukuk öğrencilerinden bazılarının gizli cemiyet kurmaktan dolayı tutuklanmaları,[464] yine 1894'te Ermenilerin Bâbıâli ve Osmanlı Bankası'na saldırıları ardından cemiyet üyesi Abdullah Cevdet'in bir beyanname dağıtmasına Saray'ın tepkisi[465] ile üyelerin yurtdışına kaçış süreçleri başlamıştır. Aynı zamanda II. Abdülhamid döneminde **Jeune**lüğün dinsizlik, asilik ve dehrilikle bir sayılması,[466]

462 Ahmet Bedevi Kuran, **İnklap Tarihimiz ve Jön Türkler,** İstanbul, Tan Matbaası, 1945, ss. 12, 30.
463 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** ss. 61-62.
464 Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Tarkki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902),** ss. 176, 178.
465 Kuran, **İnklap Tarihimiz ve Jön Türkler,** ss. 31-32.
466 Berkes, **a.g.e.,** s. 390.

hafiye ve jurnalcilerin çalışmalarını hızlandırmaları ile yurt dışına kaçışlar vuku bulmuştur. Türk kimliğini etnik anlamından ziyade siyasi bir kimlik olarak kullanarak yurt dışında teşkilatlanan ve Jön Türk hareketini çatısı altında barındıran İttihat ve Terakki Cemiyeti, Karpat'ın ifadeleriyle Osmanlı Devleti'ni *"siyasi modernleşme"* sürecine sokacak,[467] çok sayıda yayın vasıtasıyla bu kimliğin propagandasını yapacaktır.

Bu noktada Cemiyet'in kurucu üyeleri arasında yer alan, Rusya'da Darwinci düşüncenin hakim olduğu Peterburg Üniversitesinden mezun olup, Tıbbiye'ye girmesiyle, yetişmekte olan Osmanlı aydınları üzerinde önemli etkisi olan Hüseyinzade Ali'den kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Alman materyalizminin öncü isimlerinin, Darwin evrim teorisinin ve Büchner ile Moleschott'un materyalist yaklaşımı ile Comte'un pozitivizminin bileşimi olan nihilizmin şekillendirdiği Rus entellektüel hayatının yetiştirdiği bir isim olarak Hüseyinzade Ali, 1889 yılında İstanbul'a gelişiyle birlikte Osmanlı'da materyalist düşüncenin etki alanını genişletmiştir. Özellikle Abdullah Cevdet öğrencilik yıllarında tanıştığı Hüseyinzade'yi büyük bir saygı ile anacaktır.[468]

Diğer yandan kısa sürede cemiyetin lideri konumuna yükselecek ve ismi Osmanlı pozitiviziminde üst sıralarda okunacak olan Ahmet Rıza devreye girecektir. Osmanlı bürokrasisinde söz sahibi bir aileden gelen Ahmet Rıza,[469] özellikle Comte'un pozitivist düşüncesini kısmî bir okumaya tabi tutması neticesinde, aslında yaklaşımın fen bilimleriyle alakalı bakışıyla, devletin kurtulması esasını bağlantılandırarak ilgilenen Osmanlı aydınları arasında yer almıştır. Askeri okullarla doğrudan bağlantısı olmamakla birlikte, Osmanlı modernizasyonunun önemli temsilcilerinden Galatasaray Sultanisi'nde okuyan, Fransa'da ziraat eğitimi aldıktan sonra, Bursa'da idadi mekteb müdürlüğü ve Maarif Müdürlüğü yapan Ahmet Rıza, Fransız İhtilalinin 100. yıl kutlamaları amacıyla 1889'da Paris'te açılan bir sergiye katılmak üzere gitmiş ve II. Meşrutiyet'in ilanına kadar geri dönmemiştir.[470] 1895

---

467 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** s. 68.
468 Doğan, **a.g.e.,** ss. 169-170.
469 Işın, **"Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm",** s. 356.
470 Kuran, **Osmanlı İmparatorluğunda İnklap Hareketleri ve Milli Mücadele,** s. 152; Işın,

sonrası dönemde Saray'ın, kurdukları cemiyetten haberdar olması ardından yurtdışına kaçan isimlerden Dr. Nazım Bey'in Paris'te Ahmet Rıza Bey ile teması sonrasında Cemiyet başkanlığı teklifi söz konusu olmuş[471] ve dolayısıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti pozitivist tesirin temsilcilerinden önemli bir ismin yönetimine geçmiştir. Ancak bu durumun zamanla Cemiyet içi huzursuzluğun da ana kaynağı haline geleceği, Ahmet Rıza'nın kişiliği ve pozitivist fikirlerinin yarattığı rahatsızlığın Cemiyet'in bölünmesine de sebep olacağını hatırlatma fayda vardır.

Ahmet Rıza pozitivizmle tanışmasını başlatan hadisenin Doktor Robinet'in konuyla alakalı bir eserini 1887'de okuması olduğundan bahseder. Kendisine hayranlığı ve minnettarlığını da vurgulayan Ahmet Rıza, özellikle kitapta yer alan ve Comte'a dayandırılan sömürgecilik karşıtı tutumun ve insan toplumunun doğal düzenini savunan yaklaşımın tesiri altında kalmıştır. Ardından Paris'teki pozitivistlerin lideri Pierre Laffitte ile tanışması,[472] **İnsanlık Dini'**ne intisabını ve onu manevi babası olarak kabulü sürecini hızlandırmıştır. **Tercüman-ı Hakikat'**te 1891'de neşrolunan bir yazısında Laffitte isminden ilk defa bahseden Ahmet Rıza, onun İslam dünyasına duyduğu sempatiye ve bu tutumunun, pozitivist bakışının bir neticesi olmasına vurgu yapar. Dolayısıyla İslam'ın, pozitivist öğretiye göre ilerleme ve modernleşmeye diğer dinlerden daha elverişli olduğu görüşünü destekleyen yayınlar Ahmet Rıza tarafından gerçekleştirilecektir.[473] Diğer taraftan özel yazışmalarında müslümanların ahvalini ve İslam kanunlarını şiddetle eleştiren, bu din üzere olan bir memlekette doğmaktan duyduğu üzüntüyü ifade eden yaklaşımları[474] onun İslam dini hakkındaki mutedil dili ve tutumuyla çelişmektedir. Buradan hareketle aslında dinin pozitivizme evrilebilmesi ümidi ile İslam hakkında itidalli yorumlar yaptığı ihtimali kuvvetlenmektedir.

---

a.g.m., s. 356.
471 Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902),** s. 180.
472 Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908,** s.179.
473 Enes Kabakcı, "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın 'Pozitivizm'i", **Sosyoloji Dergisi,** 3. Dizin, Sy.: 28, 2014/1, s. 42.
474 Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902),** s. 46.

Avrupa'da, pozitivistlerin dergisi **Revue Occidentale'**de çıkan makaleleri aracılığıyla siyasi yaklaşımlarını Comte'un öğretisini Saint Simon'a dayanan yönleriyle uygun biçimde dile getiren Ahmet Rıza yaklaşımının Cemiyet'e tesirinin en önemli ifadesi, Cemiyet'in ismi ile alakalıdır. Comte'un **Ordre et Progré** (düzen ve ilerleme) şeklindeki pozitivist formülünün, küçük bir değişiklikle **Union et Progrés** (birlik ve ilerleme) karşılığı gelen **İttihat ve Terakki** olacak şekilde Cemiyet'e isim olarak kabulü[475] Ahmet Rıza aracılığıyladır. Yine Cemiyetin 1897 yılına kadar yayın organı olan ve başyazarlığını da Ahmet Rıza'nın yürüttüğü, ilk sayısı 1895 yılının Aralık ayında çıkan **Meşveret'**in Fransızca baskılarında da yer alan *"Ordre et Progré"* ifadeleri,[476] pozitivist görüşün şekilsel anlamda da tesirinin yansıması olarak kabul edilebilir. Gazetenin her ne kadar Cemiyet'i temsil eden bir yayın organı olması ön görülmüşse de dönem itibariyle Halil Ganem ve Ahmet Rıza dışında doğrudan Comte takipçisi olmaması,[477] ısrarla pozitivist yaklaşımları temsil eden anlayışın tepki almasına sebep olacaktır.

Meşveret'in yayına başlayacağının haberinin, ilk defa **Revue Occidentale'**de neşredilen bir beyanatla; *"Pozitivist tarihlendirmeye göre ayda iki kez yayınlanacak olan* ***Meşveret****, bizim* ***Nizam ve İlerleme*** *politikamıza göre hareket edecektir"* ifadeleri ile ilanı,[478] gazetenin yayın politikası hakkında fikir vericidir. **Meşveret'**in Türkçe olarak yayımlanan nüshalarında özellikle toplumun içinde bulunduğu olumsuz durumlardan şikayet eden, eğitimin lüzumundan bahseden, Osmanlıcı bir siyaseti savunan içerikler göze çarpmaktadır. Fransızca nüshalarda Comte'a dayanan ihtilal ve militan hareketlenme aleyhtarlığı dikkat çekerken, aynı zamanda Comte'un din ve siyasetin ayrılması noktasındaki yaklaşımlarına vurgu, esasen Darwinizm'e itiraz eden Ahmet Rıza'nın, ırkî üstünlük, kan temizliği gibi konulara yakınlaşması,[479] bahsi geçen tesirin zihinsel bakımdan temsiline örnek

---

475 Kuran, **Osmanlı İmparatorluğunda İnklap Hareketleri ve Milli Mücadele,** s. 156; Ülken, **a.g.e.,** s. 162
476 Ülken, **A.e.,** s. 170; Kabakcı, **"Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın 'Pozitivizm'i",** s. 46.
477 Ernest E. Ramsaur, **Jön Türkler: 1908 İhtilalinin Doğuşu,** İstanbul, Pınar Yayınları, 2011, s. 42.
478 **A.e.**, s. 42.
479 Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908,** ss. 192-213.

teşkil edebilir. Gazetede doğrudan **İnsanlık Dini** ifadesi kullanılmamış olsa da başta Comte olmak üzere çeşitli pozitivistlerin isimleri anılmış, temel kavramlar ve ilkelerden İslam kültürü ile bağlantılı şekilde sık sık bahsedilmiştir.[480] Jön Türk hareketinin organı olduklarını ifade ettikleri Aralık 1895 tarihli **Meşveret**'te neşredilen programda da *nizam ve ilerleme* vurgusu ile[481] gazete ve Cemiyet'in genel yönelimi hakkında önemli ipuçları verilmiştir.

Kişiliğinde belirgin biçimde temsil edilen pozitivist yaklaşımın ve yayın organı vasıtasıyla dile getirilen fikirlerin, Ahmet Rıza'nın karakterindeki baskın tavır ile birleşmesinin, grup içi yazışmalara yansıyan ciddi bir hoşnutsuzluğu doğurduğu görülmüştür. Pozitivist görüşlerin İslam ile çeliştiği vurgusu yapılarak ifade edilen bu rahatsızlık,[482] Mizancı Murad'ın gruba katılması ile kuvvetlenecek ve liderlik görevi Ahmet Rıza'nın elinden alınacaktır. İlerleyen süreçte Prens Sabahattin'in gruba katılması ardından, onun Le Playci yaklaşımları ve adem-i merkeziyet savunusu ile Cemiyet'in bölünmesi gerçekleşmiştir. Jön Türk Kongreleri neticesinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarının, merkeziyetçilik ve yabancı müdahalesi karşıtlığı cephesinin başında Ahmet Rıza yer almıştır. Ahmet Rıza, 1890'lardan itibaren Société Positiviste içinde süren faaliyetini 1905 sonrası Comité Positif Occidental'de Müslüman toplumların temsilcisi olarak sürdürmüştür. Yazılarında İslam'ı yeniden yorumlama konusunda sıkça mesajlar verdiği, dinin sosyal ve siyasal bağı sağlama noktasındaki önemi, dinin sembolik şartlarını pozitivist anlayışla açıklaması, İslam'ın akıl dini oluşuna ve pozitivizmle ortak noktalarına vurguları dikkat çekicidir. 1908 sonrasında pozitivist duruşunu koruyacağını **Meşveret** aracılığı ile ilan eden Ahmet Rıza, devrim ve şiddet karşıtlığına dair yayınlarını sürdürmüştür. Laffitte'den sonra pozivisitlerin başına geçen Emile Corra'nın, Ahmet Rıza aracılığıyla İslam'ın başkentinde pozitivizm tohumlarının atılıp yeşereceğinden duydukları inanç ve mutluluğu ifade edişi,[483] onun pozitivist dünyayla bağını da ortaya koyması bakımından önemlidir.

---

480 Kabakcı, **"Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın 'Pozitivizm'i",** s. 47.
481 Ramsaur, **a.g.e.,** s. 43; Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908,** s 203.
482 Kuran, **Osmanlı İmparatorluğunda İnklap Hareketleri ve Milli Mücadele,** ss. 169-172.
483 Kabakcı, **"Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın 'Pozitivizm'i",** ss. 46-55.

İttihat ve Terakki Cemiyeti kurucularından ve Jön Türkler arasındaki yeri bakımından üzerinde durulması gereken bir diğer isim ise materyalist düşüncenin tesiri altında kalan ve bu tesiri II. Meşrutiyet sonrası dönemde gerçekleştirdiği çalışmalarla destekleyen Abdullah Cevdet'tir. Bu tesiri doğrudan Askeri Tıbbiye'deki öğrencilik yıllarına bağlamak yanlış olmayacaktır. Zira Tıbbiye öncesi erken dönem şiir çalışmalarında din ile sıkı bağlantısını ifade edecek ayrıntılar görmek mümkündür. Tıbbiye eğitimi esnasında tanıştığı biyolojik materyalizm onun dini hükümlerle açıkladığı olguları, gözlem ve biyolojik materyalizme dayandırmasıyla sonuçlanmıştır.

Abdullah Cevdet, Gustave Le Bon hayranlığına bağlı olarak toplumsal olayları da pozitif bilim yöntemleriyle açıklama ve sınıflama çabasına yönlenmiştir. Bu anlamda ilk önemli zihinsel değişiminin arkadaşı İbrahim Temo'nun verdiği, materyalizm felsefesini özetleyen, ahlaki değerlerin din yerine bilimsel materyalistik düşünce tarafından düzenlenmesini teklif eden Félix Isnard'ın **Spiritualisme et Matérialisme** eseriyle gerçekleştiği bilinmektedir. Böylece tanıştığı Büchner, Vogt, Moeschott, Haeckel'a fikrî anlamda yakınlaşmış, başta Büchner'den **Natur und Geist'**ı **Goril** başlığıyla ve yine Büchner'in, Isnard'ın kitabından daha anlaşılır olduğunu düşündüğü **Kraft und Stoff** adlı eserinin bir bölümünü çevirerek başladığı tercümelerle, materyalistik düşüncenin İslam dini ile uyumunu vurgulayıcı açıklamalar yapmıştır.[484] Abdullah Cevdet, evrim görüşünün M.Ö 51'de Lucretius'ta da görüldüğünü ifade etmekle birlikte, Büchner'in Darwin'den önce tekamül nazariyesini ve kurallarını açıkladığını belirtmiştir.[485] Haeckel'in genel morfoloji çalışmalarından ve Darwin'in doğal seleksiyon kuramından etkilenerek, toplumda biyolojik *élite*in yönetimi ele alması sayesinde gerçek anlamda toplumsal gelişmenin sağlanacağı fikrini savunmaya başlamıştır. Bu *élite*lerin belirlenmesinin ise kafatası büyüklüğünün ölçümüyle mümkün olduğunu ileri sürecek[486] ve tepki alacaktır. II.

---

484 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** s. 27.
485 Doğan, **a.g.e.,** s. 173.
486 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi.,** ss. 10-18.

Meşrutiyet sonrası toplumsal gelişimi ve dönüşümü hedefleyen yayınlarının temelinde yatan elitist tavır ve materyalizmi bu gelişmenin yegane anahtarı olarak görme yaklaşımının temelleri de bahsi geçen fikriyatın uygulaması olarak yorumlanabilir.

Böylece Tıbbiye'de tanıştığı biyolojik materyalist ve Darwinist düşüncenin tesiriyle siyasi anlamda da muhalif tavır geliştiren Abdullah Cevdet'in, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucu çekirdek grubunda yer alması, ilk beyannameyi yazması ve ilk tutuklananlar arasında bulunup Trablusgarb'a gönderilmesi[487] tesadüf değildir. Zira Abdullah Cevdet, Cemiyet'in kurucularından olması ve faal üyelerinin başında gelmesi bakımından kemikleşmiş isimlerden biridir. Hanioğlu, Abdullah Cevdet ile alakalı geniş çalışmasında, Abdullah Cevdet tesiriyle başlangıçta Cemiyet'in kuvvetli bir felsefi hareket noktasına sahip olduğundan, fakat ilerleyen zamanlarda siyasal örgüt özelliğine evrileceğinden bahseder.[488] Bu noktada çalışmanın bağlamından uzaklaşılmamak amacıyla siyasal faaliyetlerinin ayrıntılarından bahsedilmeyecek fakat Abdullah Cevdet'in yayıncı yönüne kısaca temas edilecektir. Zira çalışmanın örneklemi dahilinde Abdullah Cevdet'in **İctihat** mecmuası yer almakta ve dönem açısından kadın kimliği başta olmak üzere toplumsal değişim hedefleyen yayınlarıyla Abdullah Cevdet ön plana çıkmaktadır.

Abdullah Cevdet'in Avrupa'ya geçtiği aşamada Jön Türkler, Mizancı Murat Bey'in harekete katılması ile ikiye bölünmüştü. Aynı zamanda **Meşveret** kadrosunda yaşanan bölünme ve ardından Murat Bey'in ıslahat yapılması şartıyla II. Abdülhamid ile anlaşarak İstanbul'a dönmesi, Cemiyet'in Cenevre grubunun dağılması hadisesi ve Ahmet Rıza grubuna pozitivist yaklaşımları sebebiyle tepki gösteren Şerafettin Mağmumi ve arkadaşlarının hareketten çekilmesi sürecini getirmişti. Tam da bu aşamada İshat Sukûti, Tunalı Hilmi ve Abdullah Cevdet liderliğindeki grubun Saray'dan aldıkları öğrenci bursuyla 1897 yılında **Osmanlı** gazetesini çıkarmaya başlamaları[489] dikkat çekicidir.

487 Kuran, **İnklap Tarihimiz ve Jön Türkler,** s. 32.
488 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** s. 27.
489 **A.e.,** s. 35

Jön Türk yayınları arasında önemli bir yere sahip olan **Osmanlı** gazetesinin yayını, yayıncıları olan İshak Sükuti ve Abdullah Cevdet'in, gazeteyi çıkarmaya son vermeleri karşılığında Trablusgarp ve Bingazi'de bulunan siyasi tutukluların serbest bırakılacağı yönündeki pazarlığı kabulleri ve üst düzey memuriyet teklifini kabul etmeleri üzerine, 1899'da askıya alınmıştır.[490] Bu aşamadan sonra Abdullah Cevdet, Viyana Sefaretinde doktorluk görevini sürdürdüğü üç yılın ardından yeniden muhalefete dönüş hazırlıkları yaptığının farkedilmesi üzerine sınırdışı edilmiş, çıkarma hazırlığında bulunduğu **İctihat** mecmuası için bir matbaa kurmak fikrini netleştirmiştir. 1900'de Paris'te katıldığı Beynelminel Sosyal Eğitim Kongresi'nde yaptığı konuşmada ifade ettiği gibi, Türklerin kültürel düzeyini arttırmanın memleketin ilerlemesindeki en önemli unsur olduğu kabulünden yola çıkarak Abdullah Cevdet 1904'te Cenevre'de matbaasını kurmuştur. Cevdet'in **Osmanlı** gazetesini yeniden yayına başlatacağı bu süreci, Sultan'a hakaret içeren bir şiiri sebebiyle İsviçre'den çıkarılması ve matbaayla birlikte Mısır'a geçişi takip etmiştir.[491] 1904 ile birlikte **İctihat** gibi felsefi içeriğe de sahip olan bir derginin yayın aşamasına gelişi de böylece tamamlanmıştır. Bu aşamadan itibaren Abdullah Cevdet, Cemiyet içindeki siyasi tesirinin zayıfladığı, entellektüel çalışmalarına ağırlık verdiği ve materyalistik dünya görüşünü Osmanlı toplumunun ilerlemesi ve devletin kurtuluş reçetesi olarak sunmaya başlayacağı bir sürece girmiştir.

İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan bağlantısı sebebiyle Tıbbiye okulunda yönetimle sıkıntılar yaşayan bir diğer isim de Rıza Tevfik (Bölükbaşı)'dır. Özellikle İstanbul'da Alyans Yahudi okulu, İzmir'de Ermeni okulu, sonrasında Galatasaray Lisesi ve nihayetinde Tıbbiye[492] mektebinde eğitim aldığı bilinmektedir. Buradan hareketle Batılılaşma tesiri taşıyan tüm bu eğitim safhalarının da aracılığıyla, zihinsel şekillenişi gerçekleşmiştir. Rıza Tevfik, görüşleri yakından değerlendirildiğinde, ne tam olarak Auguste Comte'un pozitivizmi ne de materyalizmin bir metodu olan determinizmi benimsemekle[493] birlikte kendisini

490 Ramsaur, **a.g.e.,** s. 83.
491 Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908,** ss. 229-231.
492 İbrahim Agah Çubukçu, "Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 3 /1, Nisan 1990, s. 137.
493 Uğur Köksal Odabaş, "Rıza Tevfik ve Felsefesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**

"Bacon'un şakird-i marifeti" şeklinde tanımlaması, empirisizim ve agnostisizme olan yakınlığına[494] bağlı olarak İngiliz pozitivistlerinin tesirinin[495] hissedildiği bir isimdir.

Okullarda felsefe dersleri okutulma fikrine hem yönetim hem de öğrencilerce yöneltilen direnişe ve II. Meşrutiyet'e kadar felsefe derslerinin verilmeyişi[496] hadisesine bakılınca, felsefeyi eğitime dahil eden isim olarak Rıza Tevfik'in önemli bir figür olduğu ifade edilebilir. Her ne kadar Dârulfünûn'da Ahmet Vefik Paşa'nın Hikmet-i Tarih ve Ahmet Mithat Efendi'nin Dinler Tarihi başlıklı dersleri felsefe içeriyorduysa da, özel bir lisede müfredatını kendisinin belirlediği bir Felsefe dersi ancak 1914 tarihinde Rıza Tevfik tarafından verilmiştir.[497] Böylece Osmanlı eğitim tarihinde yeni bir sürecin başlamasında faal rol oynadığı gibi, felsefenin iktibas biçimindeki değişimde ve Batı felsefesinin doğrudan tesirinin güçlenmesi bakımından da ismini üst sıralarda anmak mümkündür.

Rıza Tevfik aynı zamanda çeşitli dergilerde neşrolunmuş makaleleri ile de felsefe alanında yoğun faaliyet göstermiş, ilk yazıları **Malumat** dergisinde yayımlanırken, pozitivist tesirin başlangıcı olarak da kabul gören **Servet-i Fünûn**'da ve özellikle Ahmet Şuayb'ın, yine pozitivist tesirin kolaylıkla görüldüğü **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye** isimli dergisinde felsefe konulu makalalerde imzası yer almıştır.[498] Bu mecmuada yayınlanan makalelerinde Rıza Tevfik'in, John Stuart Mill ve Herbert Spencer okumaları ile pozitivist fikirlerinin şekillendirdiği görülmektedir.[499] Rıza Tevfik, Tıbbiye mektebi ve bağlantılı olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan ve Batı felsefesi ile kurduğu doğrudan ilişki bakımından Batıcılar grubu içinde yer almasının yanında, halk edebiyatı ve İran şiiri ile kurduğu alaka, tasavvuf zevki ve İslam felsefesine yaklaşımı bakımından farklı bir yerde konumlanmıştır.[500] Bu anlamda Abdullah Cevdet ve ilerleyen bölümde adı geçecek

Dergisi 40/1, Aralık 1999, ss. 509, 506.
494 Ülken, **a.g.e.,** s. 371-372.
495 Kabakcı, **"Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi",** s. 50.
496 Berkes, **a.g.e.,** s. 378.
497 Ülken, **a.g.e.,** s. 371.
498 Çubukçu, **a.g.m.,** s. 138.
499 Kabakcı, **"Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi",** s. 50.
500 Ülken, **a.g.e.,** s. 289.

olan Baha Tevfik gibi Batıcılığı sadece poizitivist ve materyalist dünya görüşü ile harmanlayarak savunan isimlerden farklı olarak, felsefeyi derinlemesine incelemiş ve Doğu düşüncesiyle karşılaştırarak değerlendirmiş, aynı zamanda da felsefeyi şeriatin dışına çıkartma cesaretiyle de dikkat çekmiş, Türkçe'de felsefe ıstılahının gelişmesinde[501] önemli rol oynamıştır.

Bu noktada bir parantez açarak, Recaizade Ekrem öncülüğündeki yeni edebiyat adıyla, Edebiyat-ı Cedide şeklinde tanınan akımın yayın organı olan ve pozitivizmin Osmanlı aydınları arasında kurumsallaşmasındaki tesiri es geçilmemesi gereken **Servet-i Fünûn** dergisinin 1894'te yayına başlayışından bahsetmek yerinde olacaktır. Kara, derginin isminde kullanılan *fünûn* kavramının, bilimden ziyade sanat içerikli çağrışımı nedeniyle seçildiğini ifade eder.[502] Dönem kavramsallaştırmaları ve kullanımlarının bu bakımdan hangi kalkış noktasına dayandırıldığını görmek önemlidir.

Dergi, Osmanlı fikir dergiciliğinin ikinci aşaması olarak değerlendirilen pozitivist dönemi başlatması, 19. yüzyılın son on yılına vurduğu damga ile, dönem siyasi ortamının bir neticesi olarak fikir ve edebiyat çığırı açmış olması adına önemli bir yayındır.[503] Zira başlangıçta yalnızca Batı'ya ait ilmî ve fennî bilgilere yer vermesi, henüz ilk cildinde Ernest Renan'dan bahsedilmesi, mikrobiyolojinin kurucusu Pasteur'ün, natüralizmin babası sayılan Emile Zola'nın adlarının geçiyor olması, dergi düşünürlerinin başlangıçta Taine'in sanat felsefesi görüşleri altında toplanmaları ile pozitivist sanat anlayışına evrilen bir edebiyat yaklaşımına *sanat için sanat* tezinden yola çıkılarak varmaları,[504] pozitivist tesirin işaretlerinden kabul edilmektedir.

Ahmet Şuayb ve Hüseyin Cahit gibi bu tesirin açıkça görüldüğü isimlerin yetiştiği bir okul olarak da **Servet-i Fünûn**, kasıtlı ve planlı olmasa da yurtiçinde pozitivist tesirin yayılmasına olanak sağlayan koşullarda neşredilmiştir. Zira dergi,

---

501 Çubukçu, **a.g.m.,** s. 139.
502 Kara, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s. 133.
503 Toprak, **"Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı",** s. 16-17.
504 Ülken, **a.g.e.,** ss. 184- 185.

II. Abdülhamid'in mali desteği ile çıkmasından dolayı, siyasi ve fikrî içerikten uzak, bilim ve edebiyat ağırlıklı yayın yapmıştır. Dergi fikrî içerik ürettiği durumlarda yönetimin müdahalesine maruz kalmış, 1901 Ekim'inde Hüseyin Cahit'in Fransızca'dan çevirdiği *Edebiyat ve Hukuk* başlıklı, Avrupa basınının niteliği hakkındaki yazı sebebiyle ilk kapatılma hadisesini yaşamış, sonrasında beraat alarak yayına devam etmiştir.[505] Dolayısıyla devlet denetimi altında gerçekleşen yayınlarına rağmen, bilim, felsefe ve sanat alanında pozitivist yaklaşımlarla tanışılmasına olanak sağlayan bir yayın olarak **Servet-i Fünûn,** Osmanlı entellektüellerinin zihinsel dönüşümünün imkan sınırlarını genişletmiştir.

Tüm bu ayrıntılar ışığında, özellikle II. Meşrutiyet'in ilanı öncesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile bağlantısı aşikar olan ve Batılı anlamda reforme edilmiş eğitim kurumlarının da büyük tesiriyle Batı felsefesi ile tanışarak, siyaset alanında iktidara muhalif duruşu bu felsefi argümanlarla destekleyen isimler gibi yurtiçi yayınları ile Batılılaşma paradigmasını dolaylı yoldan destekleyen entellektüellerin varlığından bahsedilmiş oldu. Bu isimlerin ve yayınların toplum mühendisliği hedefli çalışmalarının asıl önemli ayağının ise 1908 sonrasına tekabül ettiği, bilinen bir gerçektir. Pozitivist ve materyalist tesirin kendilerinde rahatlıkla okunabildiği aydın grubunun bu anlamda çalışmalarını kurumsallaştırdıkları, özellikle basın aracılığında sistematik bir yayın politikası ile bilinçli şekilde yürüttükleri bu dönem, çalışmanın da ana eksenini oluşturması bakımından, özellikle 1912 Balkan Savaşları eşiğine kadar yürütülen kısmı açısından ele alınacaktır. Birçok bakımdan olduğu gibi, pozitivist ve materyalist görüşü yaygınlaştırma çabaları adına II. Meşrutiyet'in ilanı bir milat olarak kabul edilecektir. Böylece mezkur aydınların yayınları vasıtasıyla kadın kimliği meselesine yaklaşımlarının ele alınabileceği zem,in etüdü sağlıklı biçimde gerçekleşebilecektir.

505 Koloğlu, **Osmanlı'da Kamuoyu,** s. 168; Toprak, **"Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı",** s. 17.

2.3. 1908-1912 YILLARI ARASINDAKİ GARPÇI CEMİYETLER VE ÇEVİRİ FAALİYETLERİ

Dönemin modern okullarında yetişmiş, modernleşmeyi değişim ve yenilenmeden öte, pozitivizm ve liberalizm aşılanmış bir iktidar ideolojisine dönüştüren[506] Batıcı aydınlar, II. Abdülhamid'in devredışı kalmasının yeterli olamayacağı, toplumsal yapı değişikliği gerçekleşmedikçe gerçek anlamda inkılaptan bahsetmenin imkansız olduğu, dolayısıyla Kanun-i Esasi'nin uygulanmasının tek başına bir anlam ifade etmeyeceği savunusunu[507] 1908 devrimi ardından kurdukları kütüphaneler ve cemiyetler çatısı altında sürdürmüştür. Bu faaliyetler cemiyet ve kütüphanelerin yayın organları olan dergi ve gazetelerin de desteğiyle hızlanmıştır. Karpat'ın ilk modern devrim[508] olarak tanımladığı II. Meşrutiyetin ilan tarihi olan Temmuz 1908 ile birlikte, özellikle basın rejimini değiştiren Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesi ve 12. maddeye yayın öncesi teftiş ve sansürü kaldıran ifadelerin eklenmesi, 1909 Matbuat Kanunu ile yayın işlerinde izin alma zorunluluğunu kaldırarak, beyanname vermeyi, 1913'te değişecek olmakla birlikte, yeterli bulan gelişmelerle fikir hürriyetinin çerçevesi genişlemiş, dönemin *basın patlaması* yorumlamalarıyla anılmasına sebep olacak yoğunlukta yayıncılık faaliyeti gözlemlenmiştir. Kendilerini Batıcı olarak nitelendiren ve Batılılaşmayı toplumun en öncelikli problemi olarak gören grubun, pozitivist ve materyalist yaklaşımda olan tam Batıcı alt grubunun da böylece önü açılmış, kuruluşlar ve dergileri aracılığıyla hızla çalışmalarını ileri safhaya taşımışlardır. Özellikle bu iki akımın temsilcisi olan Avrupalı isimlerden faydalanılarak gerçekleşecek olan tam veya özet çeviri faaliyetleri okuyucuların önüne sunulmuş, bu çevirilerin bir kısmı dergi ve gazetelerde tefrika halinde yayımlanırken, bir kısmı doğrudan kitaplaştırılmıştır.

Erken Tanzimat döneminde Batılı dillerden çeviri esnasında aydınların anlam

506 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 170.
507 Berkes, **a.g.e.,** s. 410.
508 Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** s. 62.

ve kavram aktarımı konusunda yaşadıkları, sözcükleri geleneksel anlamlardan sıyrılmadan anlatamama handikabının, I. Meşrutiyet döneminde kavramların Arapça veya Farsça karşılıkları kullanılarak veya Türkçe köklü, tamamen yeni üretilen kavramlarla aşılmasına çabalanmıştır.[509] II. Meşrutiyet'i hazırlayan süreçte ise özellikle **Servet-i Fünûn** topluluğunun da tesiriyle dil reformunu getirecek yolun temeli atılmaya başlanmıştır. Başta Arapça ve Farsça kelimelerin dilden atılmasına yönelik, Mehmet Necib'in **Hizmet** gazetesindeki telklifleri, yazı dili ile konuşma dilinin birbirine yaklaşması hatta birleştirilmesi, İstanbul ağzının temel alınması ve Türkçe kökenli terim üretilmesi yönünde olmuştur. Böylece özellikle 1911'de Selanik'te **Genç Kalemler** dergisi bünyesinde toplanan yazarların başlattığı Yeni Lisan hareketi temellenmiştir.[510] Ancak terim karmaşasının tam anlamıyla nihayete erdiğini belirtmek yanlış olacaktır. Aynı zamanda bazı eserlerin orjinal dili olan Almanca yerine Fransızca çeviriler üzerinden tercümesi de iki dil arasındaki farklılıkların gözden kaçması sebebiyle kavram ve anlam karışıklıklarını[511] bu dönem için de doğurmuştur. Bu ortamda çeviri faaliyetleri hem dilde reformu destekleyen hem de zihni dönüşümü hızlandıracak içeriklerle hızlanmıştır. Ayrıca 1908-1917 yılları arasında gerçekleşen çevirilerin, toplamda 550 üzerindeki kitabın 56'sının felsefe ağırlıklı olması verisine[512] dayanarak sayısal oran açısından değerlendirme yapmaktan ziyade, çevirilerin tesir alanına ve seçilen kitapların içeriklerine bakmanın daha verimli bir analizi mümkün kılacağı ortadadır.

Çalışmanın araştırma bölümünde, örneklem dahilinde ayrıntılı biçimde yeniden ele alınacak olmasına rağmen, materyalist ve pozitivist fikirlerin yayılmasında başta tercüme faaliyetleriyle etkisi görülen cemiyetlerin yayın faaliyetlerine bu başlık altında da değinme ihtiyacı bulunmaktadır. Bu bağlamda tekrara düşmemek çabasıyla, ön hazırlık olması maksadıyla II. Meşrutiyet dönemi ortamında çalışmalarını sürdürmüş Batıcı cemiyet ve yayın faaliyetlerine mercek

---

509 Berkes, **a.g.e.,** s. 266.
510 Konur Ertop, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dil Sadeleşmesi", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:2, 1985, s. 339.
511 Ülken, **a.g.e.,** s. 566.
512 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** ss. 16-18; Akbayar, **a.g.m.,** s. 451.

tutmak faydalı olacaktır.

2.3.1 İctihad Kütüphanesi

İctihad mecmuası 1. sayıda yer alan *"İctihad"* başlıklı Abdullah Cevdet imzalı mukaddimede geçen; *"'Matbaa-i İctihad' cihan-ı İslam'ın Avrupa'da ilk müesses matbaası oluyor"*[513] ifadeleri ile ve takiben Müslümanların kütüphane, mektep ve gazeteler konusuda yaşadıkları kuraklıktan bahsederek yayına başlamıştır. Bu şikayetlerinden hareketle Hanioğlu Abdullah Cevdet'in, dinin ictihad kurumunun çalıştırılması vurgusu ile, toplumda dinin oynadığı rolün yerine biyolojik materyalizmi getirmek amacında olduğunu,[514] kurduğu **İctihad Kütüphanesi** ve **İctihad** dergisi ile yayın ve tercüme faaliyetleri aracılığıyla bu amacı yerine getirmeye çalıştığını ifade etmektedir. Derginin hemen ikinci nüshasında Abdullah Cevdet, üzerinde etkisinin yoğun biçimde gözlemlendiği Gustave Le Bon'un[515] **Les lois Psychologiques de l'Evolution des Peuples** eserinin girişini *"Ruhul Akvâm"* başlığıyla çevirerek çizdiği çizgiyi, diğer tercüme ve te'lif eserleriyle sürdürmüştür.

Tam Batıcı olarak kabul edilebilecek olan Abdullah Cevdet'in Osmanlı materyalistleri arasında feslefi yaklaşımdan ziyade meseleyi siyaset ve toplumsal değişimin aracısı olarak ele alarak konumlanışı, daha önce de bashi geçtiği üzere, toplumsal elit yaratılması konusunda Ernest Heackle'in evrimleşmedeki eşitsizlik teorisi ve Darwin'in doğal seleksiyon teorisinin tesiriyle eğitim yoluyla bazı insanları diğerlerinden farklılaştırarak seçkinleştirebileceği inancı, çalışmalarına tesir etmiştir. Böylece teşekkül eden seçkin elitler, toplumsal ilerlemenin de garantörü olabilecektir.[516] Bu iddianın bir neticesi olarak materyalistik dünya görüşünü destekleyen isimlerin tanıtımına ve eserlerinin çevirisi ile teorinin hayat

---

513 Abdullah Cevdet, "İctihad", **İctihad Mecmuası,** Sy. 1, 1 Eylül 1904, s. 1.
514 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** s. 276, 325-341.
515 **A.e.,** s. 182.
516 Işın, **a.g.m.,** s. 368.

bulması adına çalışmalarına odaklanmıştır.

1890'de Büchner'den **Kraft und Stoff'**un, büyük tepki alacak *"Tanrı fikri"* başlıklı kısmını içermeyecek şekilde, bir bölümünün **Fizyolocya-i Tefekkür** başlığıyla basması, 1895'de Matbaa-i Vilayet'te basılarak yayımlanan Büchner'in **Natur und Geist'**ını **Goril** adıyla çevirmesi, II. Meşrutiyet öncesi dönem için cesur girişimlerdir. Nitekim 1904'te Cenevre'de kurulan ve 1905'te Abdullah Cevdet'in mahkumiyeti sebebiyle Kahire'ye nakledilen **İctihad Kütüphanesi** ve **İctihad** dergisi, klasik Jön Türk basın içeriğinden farklı, ihtilalci temadan uzak yayınlarla dikkat çekecektir. Bu arada **İctihad** dergisi ekibi ve Şûray-i Osmanî Cemiyeti üyesi arkadaşlarıyla 1907'de çıkardığı **Mirat-el Ûlum** dergisinde başta Gustave Le Bon olmak üzere çeşitli Avrupa düşünürlerinden çevirilerin yer aldığı bilinmektedir.[517] Abdullah Cevdet **İctihad'**da mukaddimesi yanınlanan Le Bon'dan **Ruhul-Akvam'**ın tamamını çevirerek, kitabı bir kaç baskı yapacak şekilde yenilemiştir. Ayrıca 1902'deki **Hamlet** çevirisi, 1904'teki Daubrasse'nin **Musiki ile Tedavi'**si, **Machbett** ve **Julius Cesar** çevirileri, 1909'da Émile Boutmy'den **Essai d'une Psychologie Politique du Peuple Anglais**'i **İngiliz Kavmi**[518] adıyla tercümesi ansiklopedizm akımına dönüşün bir temsilcisi kabul edilen Abdullah Cevdet'in edebi içerikli yayınlarına örneklerdir. Çevirlerinde Cevdet'in, önsöz ve dipnotlarla eleştiri getirmesi, konuları tartışmaya açarak dönem aydınlarını bilgilendirmesi, toplumsal değişimi hazırlayacak elitleri tesis için kullandığı yöntemler olarak kabul edilmektedir.[519] Aynı zamanda üstün ırk anlayışına dayalı Fransız antropolojik yaklaşımların da tesiriyle[520] dönüşümü sağlayacak elitlerin teşekkülünü hedefleyen düşünceler serdettiği de bilinmektedir.

Öte yandan tercüme faaliyetleri kapsamında, **İctihad** dergisi içeriğindeki maddeci ve evrimci filozoflardan yapılan alıntılamalar öne çıkmaya başlamış, 10. sayıda Buckle tanıtılırken,[521] Darwin'i destekleyen yayınlar yapılmış, D'Holbach,

517 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** ss. 15, 58.
518 Ülken, **a.g.e.,** s. 354.
519 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi.,** s. 180.
520 Ülken, **a.g.e.,** s. 366.
521 Abdullah Cevdet, "Henry Thomas Buckle"**, İçtihad,** Sy.:10, İctihad Matbaası, Cenevre, 13 Mart 1906, ss. 153-155.

Karl Vogt, Cabanis gibi vülgar veya bir diğer deyişle biyolojik materyalist akımın temsilcisilerinden alıntılar yapmaktan geri kalınmamıştır. Meşrutiyetin ilanının hemen ardından ciddi tartışmalara yol açan Abdullah Cevdet tercümelerinden bir diğeri ise Mısır'da **Matbaa-i İctihad**'da basılan, Hollandalı oryantalist Reinhart Dozy'nin **Essai Sur l'Histoire de l'Islamisme** başlıklı 1908 tarihli **Târîh-i İslâmiyyet** kitabıdır. Kitap İslamiyeti ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed'i sert şekilde eleştirmesi bakımından kamuoyunda ciddi tepki çekmiş ve İslam dinine aykırı içeriği, mütercimінin dine aykırı önsöz ve notları sebebiyle 1909 sonlarında yasaklanmış, ele geçirilen nüshalar yakılmış veya denize atılmıştır. Buna rağmen Abdullah Cevdet'in kitabın elinde kalan nüshalarını Rusya Müslümanlarına göndermesi, dergisini İskenderiye ve Süveyş'den geçen hacılara dağıtması,[522] biyolojik materyalizmin tanınması ve dinin yeniden yorumlanması için verdiği gayreti ortaya koyması adına kayda değerdir.

Aldığı tepkilere rağmen Abdullah Cevdet, İtalyan tarihçi Leone Ceatani'nin İslam'ı Katolik Hristiyan gözüyle değerlendirdiği **Arınali del'Islam** isimli eserin Şeyhülislamlık makamınca tercüme edilmesini teklif etmekte[523] mahzur görmemiştir. **İctihad** dergisinde biyolojik materyalizmin görüşlerine dayanılarak neşredilen makalalerde benzer isimlerden alıntılar yapılmış, derginin 1911'deki 37. sayısında, Ernest Renan'dan makale tercümesinin[524] yer aldığı görülmüştür. Nihayetinde biyolojik materyalizmin el kitabı olarak kabul edilen **Kraft und Stoff'**un Baha Tevfik ve Ahmet Nebil tarafından tam çevirisi, yayınlanacağı ortamın teşekkülünün beklenmesi sebebiyle ancak 1911'de, **Teceddûd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi** yayınlarından biri olarak basılmıştır.[525] Bu noktada Baha Tevfik'ten ve felsefi faaliyetler yürütmek ve yayın yapmak amacıyla 1910'da kurulan bir cemiyet olarak **Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi'**nden bahsetmek yerinde olacaktır.

---

522 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** ss. 137, 140, 327

523 Berkes, **a.g.e.,** s. 441.

524 Ernest Renan, "Terbiye-i Ahali", Çev: Abdullah Cevdet, **İçtihad,** N.: 37, İçtihad Matbaası, 15 Kanunuevvel 1327, ss. 935-936.

525 Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** s. 15.

2.3.2. Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi

Mülkiye mezunu olan Baha Tevfik, Ülken'e göre Osmanlı'da materyalizm çığırının önemli temsilcilerinden olmanın yanında, dönem aydınlarının genel profili olan İslam kültürü ve Batı kültürü sentezinden farklı olarak yüzünü yalnızca Batı'ya dönmüş bir isimdir. Özellikle Hegelci felsefenin çözülmesi ardından ortaya çıkan boşluğu dolduran, mekanik materyalizmden ziyade, Lamarck, Darwin, Karl Vogt, Moleschott, Büchner, Heackel gibi isimlerce temsil edilen evrimci ve biyolojik materyalist düşünceleri Osmanlı sathında yaygınlaştırmak için çalışmış önemli bir isimdir. 1914'te henüz 34 yaşındayken gerçekleşen erken ölümüne rağmen, Batılılaşma hareketinin materyalist ayağında ciddi işlere imza atmış olmakla birlikte ilk fikrî hiciv yapan kişi olmuştur.[526] Yine ilk defa ferdin toplumsal hayatta temel öğe olduğunu ortaya koyması bakımından diğer materyalist görüş savunucularından ayrıldığı ifade edilebilir. **Felsefe-i Ferd** isimli eseri doğrudan bu noktayı temellendiren kitabıdır.[527] Baha Tevfik telif eserleri ile olduğu kadar yaptığı cesur çevirilerle de kamuoyunu hareketlendirmiş bir isimdir.

Baha Tevfik'in 1910 yılında arkadaşı Ahmet Nebil ile birlikte kurduğu **Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi** yayınevi hükmünde çalışmış, bünyesinde telif ve tercüme toplamda 11 cilt eser neşredilmiştir. Tercüme eserler arasında **Teceddûd-ü Felsefî** serisi arasında materyalizmin önemli temsilcilerinden Ernest Haeckel'in **Monisme** başlıklı konferansının çevirisi olan **Vahdet-i Mevcut Bir Tabiat Aliminin Dini** başlıklı eser bulunmaktadır. İslam tasavvufunda **Vahdet-i Vücut** ifadesiyle tanımlanan görüşe karşı, materyalist dünya görüşünün tezi olan tanrısız pan-naturist savunusu ile kitap,[528] dönem adına önemli ve cesur çevirilerdendir. Aynı zamanda Alfred Fouaille'den **Histoire de la Philosophie** kitabı

526 Ülken, **a.g.e.,** ss. 330, 341, 342.
527 Işın, **a.g.m.,** s. 369.
528 Ülken, **a.g.e.,** s. 331-350.

Tarih-i Felsefe ismiyle Baha Tevfik ve Ahmet Nebil imzasıyla çevirilmiş,[529] O. Lacquerre'den **Feminizm Âlem-i Nisvân** kitabı[530] yine **Kütüphane'**nin yayınları arasında basılmıştır. Heackle'den **Kainatın Muammaları** başlıklı Baha Tevfik çevirisi ise **Kütüphane**'nin yayın organlarından olan ve Türkiye'nin ilk felsefe dergisi olma özelliği gösteren **Felsefe Mecmuası'**nda tefrika edilmiş fakat kitaplaştırılamamıştır.[531] **Kütüphane,** felsefe içerikli süreli yayın faaliyetlerini 1910 yılında kuruluşuyla birlikte, özellikle materyalistik görüşlerin dikkat çektiği, ismi daha sonra **Düşünüyorum** olarak değişen **Piyano** dergisiyle başlatmış, 1912'de **Yirminci Asırda Zekâ** ve 1913'de **Felsefe Mecmuası** ile sürdürmüştür. Dergiler, materyalist dünya görüşünü evrimci yaklaşımlarla da desteklemeleri bakımından dikkat çekicidirler. Başta Suphi Ethem, Memduh Süleyman, Ahmet Nebil gibi isimlerle çalışmış olan Baha Tevfik, gerek tercüme edilen eserlerin seçimi, gerekse yayın organlarının içerikleri bakımından **Teceddûd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi** aracılığı ile materyalistik dünya görüşünün yayılması noktasındaki çalışmaların sistematik yürütücüsü olmuştur. Bunlar arasında Baha Tevfik'in arkadaşlarından Memduh Süleyman'ın 1913'te **Darwincilik** ismiyle E.V. Hartmann'dan gerçekleştirdiği çeviri ve Ethem Necdet'in Ives Delage ve Godschmidt'in **Les Theories de L'Evolution** eseri temel alınarak, bazı bölümleri doğrudan Lamarck'ın **Philosophie Zoologique'**sinden ve Spencer'dan faydalanarak kaleme aldığı **Tekamül Kanunları**[532] başlığıyla yayınladığı kitabı sayılabilir. Bu anlamda Osmanlı toplumunun materyalizm ve temsilcileriyle tanışmaları çabası adına Baha Tevfik ve arkadaşlarının çalışmalarının, kurdukları Kütüphane ve yayınladıkları dergilerin belirleyici olduğu iddiası abartılı olmayacaktır.

2.3.3. Ulûm-u İktisadiye ve İçtimâiye Mecmuası ve Ahmed Şuayb Etkisi

529 Çubukçu, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri,** s. 63.
530 Abdullah Uçman, "BahâTevfik", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 4, 1991, s. 453; Bkz.: Odette Laguerre, **Feminizm: Âlem-i Nisvân,** Çev. Baha Tevfik, Sdl.: Haz.: Kemal Bakır, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitapevi Yayınları, 2015.
531 Ülken, **a.g.e.,** s. 331.
532 Ülken, **a.g.e.,** s. 438.

Her ne kadar Osmanlı aydınlarınının materyalizm ve pozitivizmi iktibasları esnasında eklektik bir tavır gözlemlense ve zaman zaman bu anlamda birbirlerine geçişler görülen fikirler serdetseler de, yayınlarında işledikleri konular ve ele aldıkları isimler bakımında kategorize edilmelerinde bir sakınca yoktur. Dolayısıyla materyalist dünya görüşünü tanıtmaları dolayısıyla gruplandırılan isimler ve kuruluşlar gibi pozitivist yaklaşımları yoğun olarak işleyen yayınlar da var olmuştur. Bu anlamda II. Meşrutiyet sonrası için Ahmet Şuayb ve arkadaşlarının ismini yeniden anmak ve pozitivist yaklaşımları tanıttığı çalışmaları ele almak, Osmanlı'da pozitivizmin[533] temellerini sağlamlaştıran unsurları görmek adına önemlidir.

Diğer taraftan tercümeler vasıtasıyla pozitivist etkinin yaygınlaşmasından bahsetmek gerekirse, **Ulûm-u İktisadiye ve İçtimâiye** mecmuası **(UİİM)** bünyesinde gerçekleşen pozitivist düşünce aktarımları ve pozitivist isimlerden bahisler dışında, Balkan Savaşlarına kadar doğrudan çeviri faaliyetlerine işaret etmek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda ilk çeviri, ancak 1914'te, Ernest Renan'ın **Vie de Jésus'**u **Hayat-ı Jesu (İsa'nın Hayatı)**[534] başlığıyla yapılacaktır. Buna rağmen öncesindeki yayınların içeriğinde atıf yapılan pozitivist düşünürler üzerinden bir tanıtım faaliyetinın var olduğu tespit edilip, iddia edilebilir. Bu bakımdan, Ahmet Şuayb'ın özellikle **Servet-i Fünun** dergisinin 492. sayısında İsveç ve Norveç'te sosyal bilimlerin durumunu konu alan yazılarında pozitivizmin kökleri ve kuruluşına kadar inen içeriğiyle, 500. ve 513. sayılar arasında yayımlanacak şekilde Taine'in tüm eserlerini ele alan yazı dizisindeki yaklaşımı,[535] fikri altyapısını anlaşılır kılmaktadır.

Bu bakımdan Ahmet Şuayb'ın feslefi çalışmalara ağırlık vermekle ve Türkiye'de tam anlamıyla felsefi hareket meydana getirmekle birlikte,[536] aynı zamanda içeriği bakımından Baykan Sezer tarafından ilk Türk sosyoloji dergisi olarak sıfatlandırılan **UİİM'**yi 1908'de yayınlamaya başlaması ve Türk

533 Işın, **"Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm",** ss. 359-361.
534 Korlaelçi, **a.g.e.,** s. 204.
535 Ülken, **a.g.e.,** ss. 201-202.
536 **A.e.,** s. 215.

üniversitelerinde ilk sosyoloji dersi veren kişi[537] olması vurgulanması gereken ayrıntılardır. Baykan Sezer Batı'da sosyolojinin, Batı felsefesinin uygulanabilir ve sonuç alınabilir bir devamı niteliğinde olmasına nazaran, Osmanlı şartlarında Batı'dakinden çok farklı şekilde, bocalamakta olan bir imparatorluğun kurtuluş reçetesini aramakta kullanıldığından sözetmiştir. Bu bağlamda Osmanlı'da sosyolojinin başlangıcı olarak kabul gören Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'in dışındaki isimlerin gözardı edilmesini eleştirirken, Ahmet Şuayb ve yayınladığı dergilerin önemine vurgu yapar.[538] Önemli konumuna rağmen Ahmed Şuayb Türk sosyoloji tarihinde ismi az anılan bir kişi olmakla birlikte tesir alanı küçümsenemeyecek bir figürdür.

Ahmed Şuayb, 1899'da **Servet-i Fünün**'da yazmaya başlayan ve yetişen, Ülken'in ifadesiyle **Servet-i Fünun** neslinin *en kuvvetli felsefecisi ve tenkitcisi,* pozitivist bir aydın figürüdür. Özellikle Comte'un kurduğu felsefeyi edebiyat ve sanata uygulamış, ardından evrimcilik ve Spencercılığı ele almıştır.[539] Felsefî problemlerin toplumsal hadiselerden kaynaklandığını ifade eden Ahmed Şuayb, *ilm-i cemiyet* olan sosyolojinin tüm ilimlerin başı olduğunu savunmuş ve pozitivizmin tarih ve toplumsal değişim anlayışını savunan görüşler serdetmiştir.[540] Bağlantılı olarak organist sosyolojinin sözcülerinden olan Spencer'ın, toplumları bir oganizmaymışcasına çalışan sistem olarak kabulü yaklaşımını benimseyen Ahmet Şuayb ve arkadaşları, çözümün de toplum bünyesinde gerçekleşecek düzenlemelerle geleceği fikrine yakın durmuştur. Fakat dönem Osmanlısında sorunların kaynağı, toplumun iç çelişkilerinden ziyade dünya üzerinde bulunulan yer, Batı uygarlığı ile olan mesafe ve münasebetle doğrudan bağlantılandırıldığından, ne Spencer sosyolojisi ne de onu takip eden isimler ön plana çıkamamışlardır.[541] Zira Ziya Gökalp'in Durkheim tesiri ile 1913 sonrası Dârulfünûn'daki **İlm-i İçtima** kürsüsünde verdiği dersler ve İttihat ve Terakki okulundaki sosyoloji dersleri[542] ile

537 Sezer, **a.g.m.,** s. 40.
538 Sezer, **a.g.m.,** s. 5, 40.
539 Ülken, **a.g.e.,** ss. 201, 217, 234.
540 Kabakcı, **"Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi",** s. 51.
541 Sezer, **a.g.m.,** s. 41-42.
542 Ülken, **a.g.e.,** s. 234.

gelişen fikir öncülüğü, isminin Ahmet Şuayb'ın önününde anılmasını sağlamıştır.

Durkheim'ın Comte'dan alarak sistemleştirdiği pozitivist sosyolojiyi Türkiye'ye taşıyan Ziya Gökalp, bu sistemi Türkiye'nin koşullarına uyarlamış ve tatbik etmiş, böylece 1940'lara kadar süren ve devletin desteklediği egemen bir sosyoloji anlayışının da temellerini atmıştır. Pozitivizme yönelişinin tarihi Selanik'te 1910'da yayına giren ve *yeni lisan* harekletinin de temellendiği **Genç Kalemler** dergisindeki yazılarına kadar geri götürülebilen Gökalp'in, pozitivizmin bilim anlayışını desteklediği görülmüştür. Temelde siyasal ve sosyal meselelerde klasik Comtçu pozitivizmden ayrılan Durkheim'ın idealist pozitivizmi ile 1910'dan sonra tanışan Gökalp,[543] Osmanlı tecrübesini Türkiye Cumhuriyeti sahfasına taşıyan fikir yapısını tesis etmesi bakımından, ayrı ve özel bir yere sahiptir.

Okullarda pozitif bilimlerin okutulması, toplumun laik bir felsefeye ihtiyaç duyduğu ve hızla değişmesi gerektiği[544] inancındaki dönem Batıcı aydınlarının, gerçekleştirdikleri çeviri faaliyetleriyle, evrimcilik fikirlerinin işlendiği, pozitivist düşünürlerin doğrudan ele alındığı, materyalist fikirlerin ön plana çıktığı yayın organlarını 1908 sonrası süreçte etkili biçimde kullanmış olduklarından bahsedilmişti. Buradan hareketle mebhus isimlerin modernleşmeci yaklaşımlarının önemli bir odağı olması hasebiyle yayın faaliyetleri aracılığı ile Osmanlı toplumunda kadının dönüşümü ile alakalı talep ve tekliflerine dair analizlere geçmeden önce, dini yönelimi bakımından İslam hukukunu takip eden Osmanlı İmparatorluğu'nda kadının durumu ve konumunu değerlendirmekte fayda vardır. Bu bağlamda kadının İslam'daki yerini, yorumsuz biçimde, tartışmaya açmamak şartıyla ana metinlere atıflarda bulunarak aktarmak çalışmanın bütünselliği açısından faydalı olacaktır. Ardından Batı'da kadının durumu ile alakalı bir özet, ayrıca materyalist düşüncede kadının yerine dair ipuçlarına vurgu yapmak ve pozitivist yaklaşımın kadını merkez noktaya koyuşu hakkında bir değerlendirme yapmak yerindedir. Ancak böylece metodolojik bakımdan seçili metinlere uygulanacak söylem analizi doğru parametreler kullanılarak, sağlıklı yorum yapmayı mümkün

543 Kabakcı, **"Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi",** s. 53-54.
544 Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** s. 66.

kılabilecektir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KADIN KİMLİĞİ

Pozitivist ve materyalist görüşleri ile öne çıkan Osmanlı aydınlarının, yaşadıkları dönem içinde kadının konumu ve kadına yüklenen kimlik hakkında eleştiriler serdettiği, hatta yeni bir kimlik oluşumunda yönlendirici argümanlar geliştirdiği, daha önce de bahsi geçtiği üzere çalışmanın iddiaları arasındadır. Bu iddianın söylem boyutunda değerlendirilebilmesi için aydınların kadın cinsiyet kimliğine yönelttikleri eleştirilerin temeline ulaşmak adına kadının Osmanlı toplumundaki konumu ve durumunu görmek gerekmektedir. Özellikle İslam dinini hukuksal yapıda temel alan Osmanlı hukuk sisteminde Müslüman kadının yeri, bağlantılı olarak İslam dininin kadın kabulü, Osmanlı toplumsal hayatında bu iki olgu çerçevesinde Müslüman kadına biçilen kimliği mercek altına yatırılmak faydalı olacaktır. Zira kimliğin durağan olmayan, geçmişin olduğu kadar geleceğin izlerini de taşıyan, kişilerin yaşamında geçici bir nokta[545] olduğu kabulünden yola çıkarak, bu geçici noktanın değişim evreleri belirginleşecek, din ve geleneğin tesiri birbirinden ayrıştırılmak suretiyle netleşebilecektir.

Buradan hareketle kimlik kavramını, çalışmanın kalkış noktasına uygun temellendirilmeler ile açıklamak yerinde olacaktır. Zira kavram ile alakalı literatürde kimliği kurulmuş, yapılandırılmış ve değişken kabul eden sosyolojik yaklaşımlar ile özcü, psikodinamik açıklamalara bağlı olarak kimliğin yaratılmış, yaşam boyunca aynı kalan unsur olarak kabulü arasında tartışmalar söz konusu olmuştur. Özellikle Freud ile gelişen psiko-dinamik kuram, psişik yapının nüvesinde daima sabit bir kimliğe sahip olduğu iddiasıyla kimliği açıklayacaktır. Aynı geleneğin devamı durumundaki psiko-tarihçi Erik Erikson ise kuramı genişleterek, toplum ve fert arasındaki bağa atıfla kimliği ferdin nüvesinde bulunan bir unsur olarak kabulle birlikte aynı zamanda toplum kültürünün çekirdeğindeki yerleşik bir süreç olarak kabul etmiştir.[546] Erikson kimliği, psiko-sosyal anlamda fertteki ego sentezine ve

545 Jonathan Rutherford, “Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları”, **Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık,** Çev: İrem Sağlamer, İstanbul Sarmal Yayınevi, 1998, s. 25.
546 Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü,** Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve

gruptaki rolünün tamamlanmasına dayandırırken[547] diğer taraftan sosyal kimlik meselesine de vurguda bulunur. Bu bağlamda kültür kavramına getirdiği sosyolojik açıklamaları tartışma yaratacak olan Peter Berger'in çalışmaları ortaya çıkacaktır. Berger toplumsal kimliklerin ve bunlarla bağlantılı olan rollerin ferde başkaları tarafından uygun görülerek verildiği çıkarımıyla kimliğin değişken ve devredilen yapısına vurgu yapmıştır. Ona göre kimlik, toplumsal gelişmeler neticesinde elde edilir ve sürdürülür, ancak bu şekilde toplumsal bir varlık olan insan, toplum içinde var olabilir.[548]

Berger, sosyalleşmenin psikolojik bir öğrenme sürecini yarattığını, bu öğrenmenin bir neticesi olarak yetişen yeni nesillerin, kendileri için tanımlanan kimlikleri kabul ettiklerini iddia edecektir. Dolayısıyla psikolojik öğrenme ve kimlik kabulü ferdi tam anlamıyla biçimlendirecektir. Böylece bahsi geçen kimlik kabulü aslında ferde toplum tarafından yüklenir. Berger, toplumsal hayattan uzaklaşmanın ferd açısından yüksek bir risk ve psikolojik gerilme yaratacağı vurgusuyla toplumsal hayatın kendisine yüklediği rol ve kimlik kabulünün kaçınılmaz[549] olduğunu ifade eder. Buradan hareketle değişimin de yine toplumsal hayat eliyle gerçekleşeceği yargısına ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda kadına atfedilen kimlik ve kendisi tarafından bu kimliğin içselleştirilmesi paralel olarak okunabilir.

1970'lerin ortasında Henri Tajfel ve John Turner tarafından sosyal psikoloji alanında geliştirilen sosyal kimlik kuramı da, şahsi kimlik kavramından ziyade sosyal alandaki kimlik belirleyicileri temel alarak yola çıkar. Turner'a göre ferdler, kendilerini üyesi oldukları sosyal grubu dikkate alarak tanımlar, değerlendirir ve böylece gerçekleşen sınıflandırmayla yerleştikleri grupla özdeşleşirler ve sosyal kimlikleri teşekkül eder.[550] Aynı şekilde Tajfel de bu konuya değinerek kimliği, şahsi kimlik ve sosyal kimlik kategorizasyonu aracılığı ile tanımlar ve bu iki kısmın

---

Sanat Yayınları, 1999, s. 405.
547 Edibe Sözen, "Sosyal Kimlik Kavramı'nın Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Bir İncelemesi", **Istanbul Journal of Sociological Studies,** 2011, s. 94.
548 Peter L. Berger, **Dinin Sosyal Gerçekliği,** Çev: Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993, ss. 29, 71.
549 **A.e.,** s. 43, 52.
550 H. Andaç Demirtaş, "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar", **İletişim: Araştırmaları,** 1 (1), 2003, ss. 124-130.

birbirleri ile ilişkilerine vurguda bulunur. Tajfel'e göre bir ferdin sosyal kimliği din, sınıf, meslek, cinsiyet, milliyet gibi belirli sosyal kimlik kategorilerinin özelliklerini kapsar.[551] Ferd bunlar sayesinde bir sosyal gruba ve dolayısıyla topluma dahil olur.

Toplum kuramında post-yapısalcılığın önemli temsilcilerinden olan Michel Foucault, söylemin oluşumları üzerinde yaptığı çalışmalarında kimlik anlayışına çok katlı kimliklerin içselleştirildiği iddiasıyla katkıda bulunmuştur.[552] Kimliklendirmeyi iktidar tarafından belli bir yere yerleştirme olarak gören Foucault, kimlik inşasının politik ve toplumsal etkenlerce gerçekleşmesine odaklanmak gerektiğini belirtir. Fakat aynı zamanda kimlik kavramını insanın kendisine atfedilen deneyimlerle örtüşür bir biçimde bu kimliğin öznesi olmayı kabul etmeye, aynı zamanda bazı kimliklerin olumsuz sınıflandırılması sebebiyle bu kimliğe özgü davranışlardan uzak durulacağı gerçeğine bağlar. Sürdürülen politik, etik, toplumsal ve felsefi sorunun temelinde yüzyıllardan beri süregelen dayatma kimliklerden kurtulmak olduğunu vurgular.[553] Buradan hareketle Osmanlı toplumunda kadın kimliğinin şekillenmesi bağlamında iktidar ilişkilerine ve toplumsal belirleyici unsurlara bakılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Stuart Hall da kimlik kavramına getirdiği yaklaşımda ona atfedilen anlamlara vurguda bulunur. Hall'a göre kimlik, felsefi olarak ferdin kendisi olmasını, varlığının kökenini, bir başka deyişle kişinin faaliyet zeminini temsil ederken psikolojik açıdan ise, devamlılığı olan, daimi anlamda gelişen, kendiliğin iç diyalektiğine sahip bir kavramdır. Ancak Hall endüstrileşme, kapitalizm ve kentleşme ile bu anlamlandırmanın sona erme eğiliminde olduğunu ifade eder. Modernizmle birlikte genel sosyal kimlik anlayışının daha stabil ve homojen bir kabule evrildiğinden, bunların adeta birer kod, zorunlu ferdî benlikler olarak sınıf, toplumsal cinsiyet, millet ve ırk gibi kategorilere sabitlendiğinden bahsederken aslında kimliğin asla tamamlanmamış, gelişim ve değişim halinde olduğuna vurgu yapar. Kimlik Hall'a göre bitmeyen tarihe, kültür ve güç oyunlarına bağımlı

551 Sözen, **a.g.m.,** s. 97.
552 Marshall, **a.g.e.,** s. 406.
553 Michel Foucault, **İktidarın Gözü,** Çev: Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, ss. 13, 14, 18, 276.

şekilde[554] devinimini sürdürür. Dolayısıyla kimliğin bu dönüşüm kabiliyeti Osmanlı tarihi içinde çeşitli safhalarda kadın bazında devamlı surette tecrübe edilmiştir. Bahsi geçen dönüşümün II. Meşrutiyet sonrasındaki safhada başlayan formunun önemli aktörü olarak Batıcı Osmanlı aydınlarının yayınları, çalışmanın araştırma safhasında ayrıntılı biçimde incelenecek, varsa mebhus Batıcı aydınların gerçekleştirmek istedikleri yeni kimliğin zihinlerde inşa edilme gayreti bu bağlamda değerlendirilecektir.

Kemal Karpat'a ait olan bir diğe u fuk açıcı tanımlamaya göre kimlik, insan neslinin doğumu ile ortaya çıkmaktadır. Zira kişiler aşiret, kabile gibi temelleri olan kimliklere sahip olabilecekleri gibi aynı zamanda siyasi kimliklerin de sahibidirler. Karpat'a göre kimlik meselesinin önemi milli devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte artmıştır. Bağlantılı olarak Osmanlı modernleşmesinin Batı modeliyle yürütülmesi sebebiyle kimlik meselesinde de Batı modelinin kavramsal ve metodolojik sınırları içinde ele alındığını ifade eden Karpat, Türk-Osmanlı toplum yapısı ve kimlik değişikliklerinin de bu yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapar. Aynı zamanda Karpat özellikle Osmanlı bağlamında gerçekleştirilen kimlik tartışmalarının siyasi kimlik temelli olduğunu iddia edecek, devletin kimlik değişimindeki rolünü şöyle ifade edecektir: *"Devlet bir kişinin sahip olabileceği ana kimlikleri yeni bir sınıflandırmaya ve canlandırmaya tabi tutarak, bu arada tarihi de kendi açısından yeniden yorumlayarak, yeni bir tip siyasi insan ortaya çıkarmış ve bu insana, bilhassa geleneksel kimlikler içinde bunalmış insanlara yeni kimliklerini benimsetmek için çabalar sarfetmiştir."*[555] Karpat aynı zamanda Osmanlı toplumsal kimliğinin dinin kuvvetli tesiri altında olduğu yorumunu da ekleyecektir. Özellikle kuruluş döneminde Osmanlı Devleti'nin, temelleri Şamanizme dayanan Türklerce teşkil edilmiş olmasına rağmen sistematik bir İslam tesiriyle şekillendiğini ve toplumsal kimliğin halktan değil İslam dininden teşekkül ettiğini belirtmiştir. Bu tesirin önemli aracısının Selçuklu mirası ile Bağdat, Şam ve Buhara gibi önemli dini

---

554 Stuart Hall, **Essential Essays; Identity and Diaspora,** Vol: 2, Ed: David Morley, Duke Univercity Press Books, 2019, pp. 64-69.
555 Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2009, ss. 51, 57, 61.

merkezlerden gelen ulema olduğunu ifade etmiştir.[556] Bu bağlam, Osmanlı toplumunun kimlik yapısı ve değişmelerinde ulema ve elitlerin rolünü ortaya koymak adına elzemdir.

Tam da bu aşamada kimlik tanımlamaları kapsamında sosyolojik ve tarihsel yaklaşımlarla alakalı değerlendirmelerin ortak noktasının kimliğin tayininde devlet, elitler, din ve diğer hakim unsurların güçlerine vurgu olduğunu belirtmek gereklidir. Bağlantılı şekilde kimlik inşasının, toplumsal yapı içinde, ferdin verili kimlikleri kabullenme mekanizmasının önemli bir ayağı olduğu açıklamalarından yola çıkarak, cinsiyet üzerinden gerçekleşen kimlik tanımlamaları bağlamında geliştirilen toplumsal cinsiyet kavramına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zira toplumsal cinsiyet kavramı ile Osmanlı toplumunda kadın kimliğinin serüveni ve Batıcı aydınlarca bu kimliğin yeniden inşası iddiasının yolları kesişmektedir.

Toplumsal cinsiyet kavramı, 1968 yılında, Amerika'lı bir psikiyatrist olan Robert Stroller'ın kadınlık ve erkeklik durumlarını birbirinden ayırdığı ve toplumsal cinsiyet kimliğini biyolojik kimlikle karşılaştırarak, kişilerin kendilerine çevrelerince verili cinsiyetleri kimlik olarak kabul etmeleri ile doğan psikolojik anomalileri anlattığı[557] **Sex and Gender** başlıklı kitabında kullanması ardından popülerlik kazanmaya başlamıştır. Ann Oakley ise 1972'de **Sex, Gender and Society** başlıklı kitabında kavrama sosyolojik boyutu katarak bugün kullanılan içeriği vermiş, erkek ve kadının biyolojik farklılıklarını ifade eden cinsiyet (sex) kelimesiyle, bir kültürel ayrım ve sosyal sınıflandırma unsuru olarak toplumsal cinsiyet (gender) kelimelerini birbirinden ayırmıştır.[558] Ayrıca toplumsal cinsiyet veya cinsiyet kültürü[559] şeklinde ifade edilen kavram ırk, sınıf ve uluslara ayrılmış biçimde varoluşunu sürdüren kadınları, tek bir kadın kategorisi altında ele almakta ve yalnızca kadınlık durumlarını değil aynı zamanda toplumdaki erkeklerin durumlarını da inceleme olanağını yaratmaktadır. Bu bağlamda Toplumsal Cinsiyet

556 **A.e.,** s. 62.
557 Robert J. Stroller, **Sex and Gender,** London, Karnac Books Limited, 1984, p. 24.
558 Ann Oakley, **Sex, Gender and Society,** Hants, Gowee Publishing Company Limited, 1985, p. 16.
559 Bkz.: Mualla Türköne, **Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü,** Ankara, Ark Yayınevi, 1995.

Araştırmaları çok bilim dallı yöntemlerin benimsenmesini gerekli kılan bir karakter çizmektedir.[560] Biyolojik farklılıkların analizler için yeterli olmadığı, cinsler arası farklılığın toplumsallaşmanın da bir ürünü olduğu kabulünden yola çıkan feminist düşünürler arasında kavram hızla yayılmıştır.[561] Başta eril ve dişil kavramları, kamusal alan, özel alan ayrımı gibi modern tarihin ürünü olarak kabul edilen unsurların, tarihi okumak ve tarih yazıcılığı ile bağlantısı da üzerinde durulması yerinde bir başka husustur.

Bu bağlamda feminist hareket ve bağlantılı olarak ortaya atılan kuramlar, *aşağıdan tarih (history from below)* şeklinde kavramsallaştırılan yeni bir tarih okumasını ön plana çıkarmışlardır. Böylece mevcut geleneksel tarih yazımının kadını görmeyen, onu dilsizleştiren bir karakter çizdiği kabulünden hareketle kadının tarihteki gerçek rolüne, emeği ve varlığına odaklanılmıştır.[562] Yoğunlukla ataerkillik üzerinde duran feminist düşünürler, din olgusunun ataerkilliği zirveye ulaştırdığı iddiasında bulunacaklardır. Ancak Berktay'a ve Duygu Köksal'dan yaptığı alıntıya göz atıldığında, toplumsal cinsiyet kavramı ulus-devletle temellendirilmektedir. Her ne kadar Osmanlı Devleti'nin, dini temelleri İslam'a dayanması sebebiyle, toplumsal cinsiyeti cinslerin birbirinden tecriti yoluyla uyguladığı iddia ediliyorsa da, *"cinsiyetçi bir gösterge sistemine referansı sistematize eden milliyetçi projedir."*[563] denecektir. Aynı zamanda cinsiyet düzeninin toplumdan topluma değişeceğini vurgulayan Van Os, Osmanlı örneğinde bu düzenin diğer toplumlardaki gibi tek bir şekil almadığını öne sürecektir. Zira Osmanlı toplumunun karakterini oluşturan çok milletlilik halinin ve sınıfsal farklılıkların cinsiyet düzenini de etkilediğini ifade eder. Osmanlı toplumunun cinsiyet düzeni ideali kamusal alanı erkeğin sorumluluğuna verirken, özel mekanları kadınlara ayırmıştır. Fakat bu ayrım doğrudan orta ve üst sınıf mensupları için değişmez ve katı şekilde yürütülmüş, alt sınıflar için kabul gören bir takım faaliyet ve davranışlar,

560 Fatmagül Berktay, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın,** İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 28.
561 Vahbi Bayhan, "Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet", **Doğu Batı Dergisi,** Sy.: 63, 2012-13, s. 160.
562 Burke, **ibid,** pp. 50-53.
563 Fatmagül Berktay, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** C: 3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 278.

üst sınıf kadınları için düşünülemez kabul edilmiştir.[564] Bu bağlamdan hareketle Osmanlı toplumunda kadının fiziki şartları ve haklarının anlaşılması kimlik kabullerini değerlendirmek bakımından faydalı olmakla birlikte, cinsiyet rollerini görmeye de yardımcı olacaktır. Zira kadın ve erkeğin hak dağılımında ve toplumsal cinsiyetin tesisinde din ve kültürün rolü söz konusu ediliyorsa, bu durumun ortaya konulması için tarihsel arka planın aktarımı da şarttır. Dolayısıyla çalışmanın tarih okumasının bu merkezde gerçekleştirildiği, temellendiği kuram ile tarih aktarımının birlikte yürütüldüğünü hatırlamak, çalışmanın bütünlüğü açısından faydalı olacaktır.

3.1. OSMANLI TOPLUMUNDA KADIN KİMLİĞİ

Kimlik kavramı daha önce yapılan açıklamalara dayanılarak süregelen, değişime uğrayan, verili bir toplumsal, dini ve siyasi rol olarak kabul edilecekse Osmanlı toplumunda kadın kimliğinin serencamını izlemek ve geçirdiği değişimi görmek öncelikli olarak önemlidir. Osmanlı Devleti kuruluşu itibariyle, Kemal Karpat'ın da açıkça belirttiği şekilde, İslam dini üzerinden kimlik yapılanmasının oluştuğu bir siyasal ve toplumsal gerçekliktir. Temel hareket noktası din-ü devlet olan Osmanlı, devleti dinin hizmetine adayan, dini muhafaza odaklı bir başlangıçla tarih sahnesinde yer almıştır. Karpat'a göre bu yaklaşımın zamanla devleti muhafaza eden din anlayışına evrilmesi özellikle 15. yüzyılda İstanbul müftülüğünün, daha sonra Şeyhülislamlık makamlarının teşekkülü ile gerçekleşmiş, böylece devlete hizmet eden bir din anlayışı sorunsuz şekilde tesis edilmiştir. Bu iddiaya göre Müslümanların kimlikleri din ve dinin temsilcisi olan padişaha itaat ve bağlılık üzerinden yeniden şekillenmiştir. 19. yüzyıla kadar sürecek olan bu kimliklendirme politikası henüz siyasi kimliklerin de ortaya çıkmadığı uzun bir süreci kapsamıştır.[565] Bu bakış açısıyla toplum ferdlerinin kimlik tesisinde dinin tesiri kadar devletin tesiri de söz konusudur. Dolayısıyla İslam dininin kadına biçtiği kimlik ile Osmanlı Devleti'nin bu kimlik üzerindeki varsa yorumları, çalışmanın bütünselliği bakımından odaklanılması faydalı olacak unsurlardandır.

564 Nicole A.N.M. Van OS, "Osmanlı Müslümanlarında Feminizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,** C: 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, ss. 338-339.
565 Karpat, **a.g.e.,** s. 61.

Buradan hareketle özellikle semavî dinlerin ataerkilleşme sürecinde ciddi rol oynadığını iddia eden feminist teori, İslam dinini de içine alan üç büyük dinin toplumsal uygulamalarında, erkek ferdi başat kabul eden özelliklerin görüldüğünü ifade eder. Ancak kendisi de Yahudi olan tarihçi ve felsefeci, liberal feminist teori yazarlarından Elisabeth Badinter, cinslerarası tamamlayıcılık kavramsallaştırması bağlamında, ilkel toplumlardan itibaren cinslerin birbirlerini tamamlayan özelliğine, herhangi bir ataerkillik veya anaerkillik durumunun olmadığı tespitiyle vurgu yapmış, dinlerin temel özellikleri ve bozulmamış durumlarına bakarak ataerkilliğin tarihi hakkında çıkarımlara ulaşmıştır.[566] Mualla Türköne, Türkiye'de kadın konusunda sosyolojik çalışmalarda süregelen, dinî metnin konu dışı bırakılarak sadece sosyal ve kültürel sahadaki tesirleri üzerinde yükselen metodolojik yaklaşımın sosyolojik anlamda yeterli olsa da, dinin temel argümanlarına ve bu argümanların değişimine vurgu yapmayışın getirdiği hatalı genellemeler sebebiyle problematik bir tarih okumasına yol açabileceğini ifade etmiştir. Türköne'ye göre dinin temel yaklaşımlarına ulaşma çabası inanç düzeyinde bir yaklaşım içermekten ziyade, sosyolojik yorumlama kapasitesini genişletme özelliği sebebiyle önemlidir.[567] Dolayısıyla Osmanlı toplumunda kadın kimliği hakkında edinilen bilgiyi yorumlama çabasının bir parçası olarak Osmanlı Devleti'nin hukuksal altyapısını oluşturan İslam dininin getirdiği hukuki çerçeveyi özetle de olsa görmek elzemdir. Bu alanda ortaya çıkan ve asırlardır devam eden tartışmalara değinmek de yine kimlik tesisini anlamak bakımından faydalı olacaktır.

3.1.1. İslam Hukukunun Osmanlı Toplumuna İzdüşümü

İslam dininin 7. yüzyılda ortaya çıkışıyla başlayan sürecin ardından, kutsal kitap Kur'an-ı Kerim ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in uygulamaları çerçevesinde, İslam hukukunda kadının yeri konusunun, ilerleyen yüzyıllarda büyük tartışmaları da beraberinde getirdiği bilinmektedir. Bu noktada İslam dininin doğduğu topraklarda kadının dönem şartlarından çekip çıkartılarak, silik varlığının

566 Elisabeth Badinter, **Biri Ötekidir,** Çev: Şirin Tekeli, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1992, ss. 21-51
567 Türköne, **a.g.e.,** s. 53.

görünür hale getirildiği, fakat Hz. Muhammed'in vefatı sonrası yaşanan siyasi gelişmelerle ve İslam kaynaklarının ataerkil yorumlanmasıyla bağlantılı olarak bir bakıma asıl merkezinden uzaklaştırıldığı iddiaları[568] üzerinden devam eden bir yaklaşım söz konusudur. Kadınları kısıtlayanın Kur'an'ın kendisi değil, metinden daha önemli sayılan ve öne çıkan yorumlar olduğu[569] savunusuyla Wedûd, bu tartışmalarla ilgili özet eleştiriyi dillendirmiştir. Bu noktada Amina Wadûd Muhsin'in *Tarihselci İslam* anlayışının önemli temsilcisi Fazlu-r Rahman'ın öğrencisi olduğunu vurgulamakta fayda vardır, zira görüşleri bu minvalde seyretmiştir.

Bu bağlamda İslamî üç temel ilimden biri olarak kabul edilen ve Kur'an'ın açıklanması ve yorumlanması anlamında kullanılan tefsir kaynaklarının erkek ilim adamlarınca, içinde yetiştikleri kültürün tesiriyle, yoruma dayalı olarak kendi başına bir disiplin haline gelmesi ardından Kur'an'ın kendisinden uzaklaşıldığı eleştirisi, İslam'da kadın tartışmalarının temelini teşkil etmektedir. Benzer bir yaklaşımla İslam dininin, geldiği ilk yıllarda, Arap toplumunun kadını yok sayan, bağnazlık içinde efendi köle ilişkileri şeklinde süren kadın-erkek durumunu ortadan kaldıran uygulamalarının, zamanla ataerkil yapının geri gelmesiyle bozulduğuna işaret eden[570] Nawal el-Saadawi gibi içerden eleştiri getiren çalışmalar yer almaktadır.

Genel anlamda tek tanrılı dinlerin kadınların doğasına, toplumdaki statü ve rollerine dair bir takım normlar vazettiklerini, bunu yaparken de içine doğdukları toplumların ataerkil yapılarını pekiştirici birtakım değerleri temel aldıkları iddiaları da söz konusudur. Bu iddialar, hem Doğu hem de Batı geleneğinde mevcut olan, kadının doğurğanlığına vurguyla onun bedene indirgendiği ve böylece varolan geleneğin dinî söylem ve pratiklerle perçinlendiği yorumlarına dayanmaktadır.[571] Kadının cennetten kovulmaya sebep olan ilk günahın müsebbibi olduğu, ilk insan olan Hz. Adem'den daha sonra ve onun bir parçası olarak yaratıldığı yorumlamaları

568 Amina Wadûd-Muhsin, **Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective,** Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 18-24.
569 Wadûd-Muhsin, **ibid,** p. 1.
570 Nawal el-Saadawi, **The Hidden Face of Eve,** London/New York, Zed Books Ltd., 1980, pp. 125-132.
571 Berktay, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın,** ss. 26, 65.

da kadını konumlandırışı bakımından tek tanrılı dinlere yöneltilen eleştirilerin[572] geliştiği başlıca noktalardır. Dolayısıyla, bahsi geçen genel yargıların ötesinde fakat tartışmaların çıkış noktalarını da göz ardı etmeyerek, Osmanlı Devleti'nin hukuk sisteminin dayandığı İslam dininin, kutsal kitap ve Peygamber hayatından yola çıkarak kadını konumlandırışı ile Osmanlı hukuk sisteminde ve toplumsal hayattaki uygulamaların temel hareket noktalarının karşılaştırılarak incelenmesi, yorumlamayı mümkün kılacak bir yöntemdir. Böylece Osmanlı uygulamalarında kadın kimliğini tesis eden kabullerin nereye temellendiği, dolayısıyla bu bağlamda Osmanlı aydınlarının konuya dair eleştirilerinin menşei anlaşılabilecektir.

3.1.1.1. Medreseler ve İslam Hukuku Eğitimi

İsmi İslam tarihi kaynaklarında Hâkanlılar olarak geçen Karahanlılar'ın İran menşeli Sâmâniler ile teması ardından Türk kavimlerinin İslam ile tanışmaları ve kabullerinin, Türklerin İslamlaşması[573] sürecini başlattığı bilinmektedir. Bu sürecin Emevi ve Abbasilerin Arap milliyetçiliğine dayalı politikalarının tesiriyle saf İslamî temellerin milliyetçi yaklaşımlarla harmanlanmasıyla ortaya çıkan bir İslam anlayışının tesiri altında kaldığı, Araplaşma ve Acemleşme ile sentezlenen bir kültürel iktibasın söz konusu olduğu iddiaları[574] Türklerin İslam kabullerindeki temelleri kavramak bakımından önemlidir. Benzer şekilde 1453 İstanbul'un fethi ile birlikte Bizans tesiri ile değişen toplumsal yapı iddiaları[575] Bizans'ın zaten Doğu ile Batı sentezi olduğu kabulünden yola çıkarak Türk-Bizans sentezinden bahsetmeyi de mümkün kılmaktadır.[576] Bu durum kültürler arası etkileşimin bir ifadesi olarak kabul edilebileceği gibi, Osmanlı toplumsal hayatının din temelli olduğu kadar toplumlar

572 Latife Kabaklı Çimen, **Türk Töresinde Kadın ve Aile,** İstanbul, IQ Sanat Yayıncılık, 2008, s. 73; Berktay, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın,** ss. 71-72.
573 Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 24, 200, s. 404-405.; Kenan Yakuboğlu, **Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi,** İstanbul, Gökkubbe Yayınları, 2006, s. 17.
574 Orhan Türkdoğan, **Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2008, s. 516.; Taner Timur, **Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi,** Ankara, Turhan Kitapevi,1979, ss. 20-21.
575 Çimen, **a.g.e.,** ss. 227, 228.
576 Timur, **a.g.e.,** s. 23-25.

arası etkileşimlerin tayiniyle de dönüşüp, şekillenebildiği gerçeğini ortaya koyması bakımından ehemmiyetlidir. Diğer yandan İslam ile tanışmalarına rağmen Türklerin 14. yüzyıla kadar kendi geleneklerini önceleyen bir yapı yürüttükleri fikri de söz konsudur. Elbette bu yorum aile ve ceza hukuku açısından Türk töresi ile İslam hukuku arasındaki benzerliklere[577] dayanmaktadır.

Osmanlı hukuksal altyapısına bakıldığında başlangıçta Sultanların emir ve fermanlarıyla şeklillenen örfî hukuğun I. Murat devrinde kanunnameler şeklinde derlenmeye başladığı görülür. Genel anlamda kodifikasyon ise Fatih dönemindeki iki büyük kanunname ile başlayacaktır. Çeşitli sancaklar için derlenen örfî hukuk ilkeleri **Kanun-i Osmani'**yi teşekkül ettirirken, gelenek ve tecrübeler doğrultusunda gelişen örfî hukuk toplumun çeşitli üretim biçimlerini yansıtma özelliği göstermiştir. Bu toplama görüntüye ve Macar Kral kanun uygulamalarına kadar giden eklektik yapı iddialarına yeni bir çehre kazandırma çabası, Kanuni devrinde geleneksel hukukun şer'ileştirilmesi olarak baş göstermiştir. Böylece 16. yüzyılla birlikte Hanefi mezhebinin ilkeleri Halepli Şeyh İbrahim tarafından **Multeka** adıyla derlenmiş ve Mehmet el-Mevkufati tarafından tercüme edilmiş ve yorumlanmıştır.[578] Böylece şer'î ve örfî olmak üzere iki kısma ayrılan Osmanlı hukuk sisteminde özellikle kadınların toplumsal alandaki konumlarını tesis eden kurallar her iki kısmın da göz önünde bulundurulması suretiyle düzenlenmiştir.[579] Zira kişilerin diğer üç mezhebe göre yargılanmayı talep etmeleri dışında Hanefi fıkıh kurallarına göre gerçekleşen yargıda, şeri konular dışında kalan meseleler örfî kanunlar, yasaknâme ve devlet yasalarınca düzenlenmekteydi.[580] İlber Ortaylı, her ne kadar Osmanlı aile hukuku ile alakalı özellikle büyük şehirlerin sicillerine bakılarak yapılan genellemelerde Osmanlı'da İslam hukuku hükümlerinin uygulandığı belirtiliyor olsa da, hükümlerin önemli ölçüde İslam hüküm, kural ve ictihatların ötesinde eski geleneklere tabi olduğunu ifade eder.[581] Haim Gerber de **State, Society**

577 Çimen, **a.g.e.,** ss. 222, 227, 228.
578 Timur, **a.g.e.,** s. 184.
579 Gül Akyılmaz, **İslam ve Osmanlı Hukukunda Kadının Statüsü,** Konya, Göksu Matbaa, 2000, s. 5.
580 Yakuboğlu, **a.g.e.,** s. 232.
581 İlber Ortaylı, "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", **Sosyo Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi,** Ankara, 1992, ss. 456-457.

and Law in İslam: Ottoman Law in Comparative Perspective başlıklı kitabında İstanbul ve Bursa gibi önemli iki büyük şehrin 17. ve 18. yüzyıl sicil kayıtlarına ulaşarak gerçekleştirdiği çalışmada benzer bir yargıya ulaşarak, Osmanlı mahkemelerinde özellikle ceza kanunu hükümleri ile alakalı olarak kadıların, İslam hukukunu genişleten kararlar vermekte bir beis görmediklerini ve böylece ictihad kurumunu sürekli canlı tuttuklarını ifade edecektir.[582] Buradan bakıldığında Osmanlı hukuk sisteminde İslam hukuku kadar, örf ve adet hukuku da denilebilecek örfî hukuk anlayışının toplum üzerinde etkili olduğu görülecektir. Dolayısıyla uygulamalar çerçevesinde Osmanlı toplumunda kadının statüsü ile alakalı yorumlamalarda İslam hukuku kadar, geleneksel bir takım ön kabullerin de söz konusu olduğunun yeniden ifade edilmesi faydalı olacaktır.

Ancak Osmanlı Devleti'nin İznik'te henüz küçük bir toprak parçası olduğu kuruluş dönemlerine geri gidildiğinde, Bursa'nın alınışına yardımları sebebiyle kendilerine ciddi miktarda tımar bağışlanan İranlı Molla Sinan ve ardından Muhlis Paşa, Aşık Paşa gibi isimlerin ilk kez asalet ünvanı olan paşa ünvanını Orhan Bey, Alaaeddin ve Süleyman ile birlikte alan kişiler oluşu[583] din adamlarının sistem içindeki önemine işaret olarak görülebilir. Dolayısıyla İslam inancını temel alan hukuk yapıcılar olan din adamlarının toplumsal kimlik, norm, rol ve hakların şekillendiricisi olarak devlet denetimi altına girmeleri ve ulema sıfatını almaları ile önemlerinin artması, sistemin işleyişine de tesir edecektir. Ulema, Osmanlı tarihçilerinin "*erkan-ı erbaa*" adı altında sınıflandırdıkları dört sınıfsal unsurdan ilki olma özellikleriyle de askerler, tüccarlar ve reaya ile birlikte[584] toplumsal sistemin önemli bir yapısı olmuşlardır. Berkes'e göre birbirinden kopuk devlet ve toplum arasındaki birleştirici görevi ifa eden ulema, hükümdarlığın asker, reaya ve padişahın kendisiyle birlikte dört ana direğini oluşturur[585] ve bu ana direkler arasındaki denge toplumsal düzenin şartı hükmündedir. Dolayısıyla ulemalar, yetiştikleri kurumlar olarak medreseler, burada verilen eğitim ve okutulan kitaplar

582 Haim Gerber, **State, Society and Law in İslam: Ottoman Law in Comparative Perspective,** Albany, State University of New York, 1994, p. 16.
583 Timur, **a.g.e.,** s. 83.
584 Timur, **a.g.e.,** s. 223.
585 Berkes, **a.g.e.,** s. 15.

İslam dininin hukuksal alanda uygulanışı hakkında fikir vermek adına önemli kaynaklardır.

Buradan hareketle *medrese* kurumunun, köken itibariyle 10. yüzyıl ortalarında Selçuklu Veziri Nizamül Mülk tarafından Bağdat'ta, devleti ilim ve kültür bakımından geliştirmek amaçlı olarak Nizamiye Medreseleri olarak ünlenecek şekilde kurulmuş ve eğitim literatürüne kazandırılmış olduğu bir çok kaynakta zikredilmektedir.[586] Osmanlı bünyesinde ilk medrese ise 1331'de Orhan Gazi tarafından İznik'te kurulmuştur.[587] İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethi ardından Sahn-ı Seman veya Medrese-i Menâiyye adıyla anılan medreslerin kuruluşu yeni bir dönemin de başlangıcı sayılacaktır. Külliye bünyesinde bulunan medreselerin eğitim programı Ali Kuşçu ve Molla Hüsrev gibi dönem alimlerinin katkılarıyla hazırlanmıştır. Sahn Medreselerinden yaklaşık bir asır sonra Kanuni döneminde kurulan ve Osmanlı medrese sisteminde yüksek eğitim kapasitesinin artmasını sağlayan Süleymaniye Medreseleri ise 1577'de kurulacaktır.[588] II. Meşrutiyet'e kadar bu yeni medrese sistemi muhafaza edilecek, büyük çaplı bir değişikliğe gidilmeyecektir.[589] Umumi ve ihtisas medresleri olarak ikiye ayrılan bu eğitim kurumlarından umumi medreseler devlet hizmetinde görevlendirilmek üzere kadı, müderris ve müftü yetiştirilen kurumlar, ihtisas medreseleri ise eğitim verilen derslerden yalnızca biri konusunda uzmanlaşılan[590] okullar olmuş, adli ve sosyal yöneticiler gibi hekimler de bu ihtisas medereselerinden yetişmiştir.[591] Böylece ihtisas gerektiren alanların başında gelen hukuk eğitimi, İslam hukuku temelli olacak şekilde bu medreseler aracılığı ile titizlikle gerçekleştirilmiştir.

Her ne kadar 13. yüzyıl sonrasında yetişen medrese alimlerinin büyük bir kısmının artık sadece önceki alimlerin eserlerine açıklamalar getirmek ve uzun

586 Bkz: Ömer Özyılmaz, **Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları,** Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 3; Yakupoğlu, **a.g.e.,** s. 19, Mustafa Bilge, **İlk Osmanlı Medreseleri,** İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984; Murat Akgündüz, **Osmanlı Medreseleri,** İstanbul, Beyan Yayınları, 2004; Cahid Baltacı, **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,** İstanbul, İrfan Matbaası, 1976, ss. 7-11.
587 Baltacı, **a.g.e.,** s. 15; Özyılmaz, **a.g.e.,** s. 8.
588 Yakuboğlu, **a.g.e.,** ss. 90, 102.
589 Özyılmaz, **a.g.e.,** s. 12.
590 Akgündüz, **a.g.e.**, s. 21.
591 Özyılmaz, **a.g.e.,** s. 4.

eserleri özete gitmek yolunda çalışıyor oldukları ileri sürülüyorsa da, Osmanlı medreseleri adına bu dönemde, önemli yorumcuların ve ansiklopedistlerin yetiştiği de ifade edilmektedir. Bu durgunluğun temel sebebinin felsefe eğitiminin medreselerde dışlanması olduğu, iddialar arasındadır.[592]

Padişah, vezir, hanım sultanlar, şehzadeler, beyler ve bilim adamlarınca kurulan medreseler, örgün eğitim öğretim kurumunun 6 yıllık Sibyan mekteplerinden sonra gelen kısmında 12 yıllık bir eğitimi kapsamaktadır.[593] Medrese mezuniyeti ardından, bulundukları yerde diğer mülki erkandan bağımsız ve doğrudan merkeze bağlı çalışan kadılar, bir hukuk adamı ve şer'i hakim olarak hükümdarın mutlak yetkiye sahip vekili olarak görev ifa etmekteydiler. Osmanlı medreselerinde hiyerarşik bir şekillenmeyi de beraberinde getiren yeni sistemin 16. yüzyılın ortalarında Şeyhülislamlık yönetimi altında yapılanmaya başlaması ise önemli bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. II. Murat döneminde Meşihat-ı İslamiyye ünvanıyla Şeyhülislam dengi ilk ünvan Mehmet Şemsettin Fenari Efendi'ye verilirken, Kanuni döneminde Ebussuud Efendi'nin Şeyhülislamlık kademesine yükselmesiyle birlikte Kazaskerlik üzerinde bir makam teşekkül etmiştir. Fetva kapısı olarak görev yapan Şeyhülislamlık, devlet işlerinde de fikir, değerlendirme ve yorumlarına başvurulan, hükümet icraatlarının İslam hukukuna uygunluk durumunu kamuya arzeden bir makam olarak yönetime katılmıştır.[594] Dolayısıyla kanun yapma yetkisine yalnız başında elinde tutan padişaha şeriate uygunluk bakımından danışmanlık yapan ve saltanat vekili olarak kabul edilen Şeyhülislamlık makamı, başlangıçtaki manevi nüfuzun ötesinde dünya hayatının dini hükümlerle tanzim edildiği dönemde mutlak dini lider hükmünde sadrazama yakın bir siyasi nüfuz elde etmiştir.[595] Diğer yandan Karpat'ın yorumuyla, devleti muhafaza etmeyi kolaylaştıracak, devlete tabi bir kurum[596] olarak inşa edilmiştir.

592 Yakuboğlu, **a.g.e.,** ss. 42, 47.
593 Özyılmaz, **a.g.e.,** s. 7.
594 Yakuboğlu, **a.g.e.,** ss. 232-238.
595 Baltacı, **a.g.e.,** s. 51.
596 Karpat, **a.g.e.,** s. 62.

İslam dininin Hanefi fıkhını temel olarak kabul eden Osmanlı Devleti medereselerinde, Hanefi fıkıh ağırlıklı eserler, Fıkıh dersi kapsamında diğer İslami ilimlerin yanısıra ciddiyetle okutulmuştur. Henüz yazılı hukuk kuralları olmayan Osmanlı Devleti'nin ilk dönem medrese eğitiminde Fıkıh uygulamaları anlamına gelen muamelât ve İslam fıkıh metodolojisi olan fıkıh usulü özellikle önem verilen eğitim alanıydı.[597] Genel olarak bakıldığında medrese sisteminde 19. yüzyıla kadar stabil kalan eğitim anlayışı, okutulan kitapların da aşağı yukarı aynı kalması ile sonuçlanmıştır.[598] Bu durum toplumsal düzenlemenin temelini teşkil eden hukuk anlayışına da tesir edecektir. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda kadının konumlanışını doğrudan tesir eden hukuki ve örfi sınırlandırmalar, bunları uygulayan ulemanın insiyatifinde şekillenmiştir.

Buradan hareketle Osmanlı'da 15. ve 16. yüzyıllarda yevmiyeleri göz önünde bulundurularak sınıflandırılan medreseler arasında Haşiye-i Tecrid denilen Yirmili Medreselerde fıkıh kitabı olarak Seyyid Şerif'in **Şerh-i Ferâiz'**inin tamamı, Miftah veya diğer adıyla Otuzlu medreselerde Sadru'ş-Şeria İshaki'l-Buhari'nin **Tenkîh ve Tevzîh'**i, Kırklı medreselerde de yine Sadru'ş-Şeria'nın kitabı ve Hasan-ı Sagani'nin **Meşârik**'i okutulmaktaydı. Ellili, Dâhil ve Sahn-ı Seman medreselerinde ise fıkıh alanında Hanefi fıkhı üzerien Merginânî'nin **Hidâye'**si, Altmışlı medreselerde ise fıkıh alanında yine Hidâye ve Adudiddîn Icî'nin **Şerh-i Ferâiz**'i okutulmuştur. Adı geçen Medreselerin neredeyse tamamı hadis kitabı olarak **Buhari**'den ve Bagavî'nin **Mesâhib'**inden faydalanmışlardır.[599] Fakat Hanefi mezhebinde mütûn-i erbaa adı verilen dört ana metin olan Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî'nin **el-Muhtâr'**ı, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin **Kenzü'd-Dekâʾik**'ı, Sadrüşşerîa el-Evvel'in **Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâʾili'l-Hidâye** ve Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî'nin **Mecmaʿu'l-Bahreyn** isimli fıkıh kitapları arasındaki muhteva farklılıklarının doğurduğu uygulama zorluklarının farkedilmesi üzerine, bu karışıklığın giderilmesi amacıyla, ortak bir temel Hanefi fıkhı uygulama kitabı hazırlanma ihtiyacı söz konusu olmuştur. Bu ihtiyaca binaen 1517 yılında

597 Yakuboğlu, **a.g.e.,** s. 80.
598 Akgündüz, **a.g.e.,** s. 73.
599 Baltacı, **a.g.e.,** ss. 37-42.

tamamlanmak üzere **el-Muhtâr, Kenzü'd-Dekâʾik** ve **el-Vikâye** ile birlikte 10. yüzyıl Hanefi muhtasar geleneğinin önemli temsilcisi olan Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî'nin **el-Muhtasar'**ı temel kabul edilmek üzere İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin derlediği **Mülteka'ı-ebhur** metni ortaya çıkmıştır. Kanuni Sultan Süleyman'ın isteğiyle yazıldığı birçok tarihçi tarafından açıklanan kitap, 17. yüzyıl ile birlikte Osmanlı coğrafyasının en yaygın fıkıh metni olarak kabul edilmiştir. Daha sonra kodifikasyonu Ahmet Cevdet Paşa tarafından gerçekleştirilecek **Mecelle'**nin 270 maddesi tamamen, 80'e yakın maddesi kısmen **Mülteka** ve şerhinden faydalanılarak hazırlanmıştır.[600] Fransız şarkiyatçısı Ubicini **Mülteka**'dan bahsederken kitabın, Kanunlar Bülteni ve Fransız hukuk kitaplarından daha geniş bir içeriğe sahip olduğunu, ilahiyatçılar tarafından yazılması sebebiyle hem hukuk hem de ahlak kitabı olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.[601] Dolayısıyla Osmanlı hukuk sisteminde fıkıh metni olarak uzun dönem uygulamalarda başvurulan kaynak olması bakımından **Mülteka**'nın içeriği önemlidir. Bu içerik takip edilerek kadının İslam hukukundaki yeri ile Osmanlı toplumuna izdüşümü netleştirilebilir.

3.1.2. II. Meşrutiyet'e Kadar Şerî ve Örfî Hukuk Uygulamalarında Kadının Durumu

Mültekâ'nın, müellifin zamana en uygun düşen Hanefi mezhebi görüşlerin derlemesi olduğu bilgisinden yola çıkarak geleneksel İslam hukuku ile Osmanlı uygulamaları arasında bir karşılaştırma yapmak hem mümkün hem de çalışmanın bütünlüğünü korumak adına faydalıdır. Zira özellikle Tanzimat öncesi mahkeme kayıtları ile alakalı araştırmalarda[602] ve sosyal hayat sahası hakkında çıkan

---

600 Şükrü Selim Has, "Mülteka'ı-ebhur", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C. 31, 2006, 549-550.

601 Ubicini, **Osmanlı'da Modernleşme Sancısı,** Çev: Cemal Aydın, İstanbul, Timaş Yayınları, 1998, s.117.

602 Bkz: Gerber, **ibid;** Ronald C. Jennings, **Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,** İstanbul, The ISIS Press, 1999; Fatma Müge Göçek, Marc David Baer, "18. Yüzyıl Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları", **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları,** Ed: Madeline C. Zilfi, Çev: Necmiye Alpay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

fetvalarda[603] İslam hukuku ile doğrudan örtüşmeyen daha ziyade örfî uygulama ve karar örneklerine de rastlanmaktadır. Bu durumlarda örfî hukuk anlayışına başvurulduğu, yorumlamalar yapılarak toplumsal düzenin şekillendirildiği görülmektedir. Özellikle kadınların doğrudan konu veya taraf oldukları başlıklar arasında evlilik, miras, vekalet, mal alım ve satımı, kılık kıyafeti ile kamusal alandaki varlığı gibi konular önde gelmektedir. Dolayısıyla, hukuki uygulamalar, kamusal alandaki temsiliyeti ve şeklî özelliklerinin kadının kimliğini teşkil eden unsurlar olarak kabulü yorumundan hareketle, Osmanlı kadınının kimliğini tesis eden bu temel kavramlara odaklanmak yerinde olacaktır. Çalışmanın, Batıcı aydınların kadının toplumdaki yerine yönelttikleri eleştiri ve kimlik değişimi talepleri varsayımı, Tanzimat öncesi ve sonrası uygulamaların kısaca gözden geçirilmesi ile anlaşılabilecektir.

3.1.2.1. Evlilik

Osmanlı'da aile hukuku, bütünü itibariyle İslam hukukuna dayanmıştır. Aydın, nikahın taraf ve şahitler dışında üçüncü bir kişi huzurunda kıyılması uygulamasının Osmanlı'dan önceki tarihlere rastladığını, kadının tabii görevleri arasında nikah kıymanın da sayıldığını ifade etmiştir.[604] Evliliğin önemli bir şartı olan, evlilik esnasında tespit edilen ve kadına ödenmesi zorunlu olan, garanti hükmündeki *mehir*in, kadının ailesine ödenen *başlık* veya *kalın* ile karıştırılmaması gerektiği ayrıca ifade edilmektedir.[605] Boşanma durumunda mehirin kendisinde kalması gibi, gerekli süre boyunca nafaka alması da kadının maddi açıdan zor durumda kalmaması amaçlı İslam hukuku uygulamalarındandır.

Evlilik konusunda asıl tartışma taadüd-ü zevcat hakkında gelişmektedir. İslam hukukunda erkeğin dörde kadar kadın ile evlenebilme ruhsatına sahip olması

---

603 Bkz: Haz: Sadık Albayrak, **60 Orijinal Belge Işığında Osmanlı'sa Sosyal Yapı ve İstanbul,** İstanbul, Kiptaş Yayınları, 2001; J. H. A. Ubicini, **1855'de Türkiye II,** Çev: Ayda Düz, İstanbul, Tercüma Gazetesi Yayınları, 1977.
604 M. Akif Aydın, **İslam-Osmanlı Aile Hukuku,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985, ss. 83-87.
605 **A.e.,** ss. 103-104.

anlamına gelen taaddüd-i zevcât ile alakalı bahis **Mülteka'**da açıkça geçmekle birlikte, eşler arası eşitlik şartını da beraberinde zorunlu tutttuğu görülmektedir.[606] Konuya İslam'ın ilk yıllarında Arap toplumu arasında yaygın olan sınırsız ve hukuksuz evliliğe düzenleme açısından bakılması da anakronizme düşmemek adına faydalı olacaktyır.. Kur'an'da Nisa Suresi 129. ayetinde geçen; *"Kadınlarınız arasında her ne kadar adil davranmaya gayret etesniz de bunu başaramazsınız. Bari (birine) büsbütün meyeldip de, ötekini askıda kalmış gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir, haksızlıktan sakınırsanız, şüphe yok ki, Allah çok bağışlayan, çok acıyandır (ona göre muamele edecektir)"*[607] ifadeleri ile eşler arasında eşitlik şartı ve aynı Surenin 3. ayetinde[608] geçen, tek eşliliği övgü ve tavsiye, konuyla alakalı farklı yorumlamaların çıkış noktasını teşkil etmektedir.

Buradan hareketle İslam hukukunun uygulandığı Osmanlı toplumunda durumun nasıl olduğunu görmek, II. Meşrutiyet öncesi ve sonrasında devam even tartışmaların dayanağını kavramayı mümkün kılabilecektir. Taadüd-ü zevcat meselesinde savunuya geçen isimler arasında dahi, konunun ele alınış biçimi hakkında tartışmalar görülecektir.[609] Fakat bu tartışmaların ötesinde kayıtlara ve dönem dönem gerçekleştirilen araştırmalara bakıldığında Osmanlı toplumunun poligami adı verilen çok eşliliği yaygın şekilde tecrübe etmediği, toplumun beşte dört gibi büyük bir kısmının tek eşli hayat sürdüğü, hatta taşrada bu oranın çok daha düşük olduğu ifade edilmektedir.[610]

18. yüzyılda Edirne ve İstanbul'da eşinin elçiliği sebebiyle bulunan ve dönem kadını hakkında verdiği tafsilatlı bilgilerden dolayı, kaleme aldığı gezi yazılarına baş vurulan Lady Mary Worthley Mantogu'nun aktarımlarına göre de çok evlilik rastlanan bir uygulama değildir.[611] Benzer gözlemler İstanbul'da 3 sene

606 İbrahim Halebî, **Mülteka Tercümesi,** Sdl: Ahmet Davudoğlu, C: 1, İstanbul, Sağlam Kitapevi, 1983, s. 515.
607 Bkz: **Kuran-ı Kerim,** Çev: Elmalılı Hamdi Yazır, Sad: Mustafa Özel, Ankara, Vera Yayınları, 2008, s. 100.
608 **Kuran-ı Kerim,** s. 78.
609 Bkz: Mahmud Esad, **Taadüd-ü Zevcat,** Malumat Kütüphanesi, Konstantiniyye, Tahir Bey Matbaası, 1316 tarihli savunusuna Fatma Aliye'nin **Taadüd-ü Zevcat: Zeyl** başlıklı itirazı.
610 Ubicini, **Osmanlı'da Modernleşem Sancısı,** s. 373.
611 Lady Mary Wortley Montagu, **The Turkish Embassy Letters,** Int.: Anita Desai, London, Virage Book, 1994, p. 72.

geçiren İngiliz asıllı Kolonel Charles White'ın **Three Years in Constantinople** isimli seyehatnamesinde, Bayan Harvey'in 1871 tarihli **Turkish Harem and Circassian Homes** isimli kitabında da rastlanmaktadır. Harvey'in aktarımında nüfus kayıtlarına göre Kahire'de 1848'de çok eşliliğin evli çiftler arasında yalnızca yüzde 2.7'lik bir oran teşkil ettiği ifade edilir. Harvey özellikle kadınların kocalarının ikinci eş almasına engel olma haklarını kullanmalarının yanı sıra ekonomik zorlukların da bu miktarı azalttığından bahseder. Aynı zamanda babaların böylesi durumlarda kızlarını ikinci eş olarak vermeye yanaşmadıklarını belirtir.[612] İstanbul'da İsveç elçiliğinde çalışan D'Ohsson da benzer sebeplerle tek evliliğin yaygınlığından, ekonomik açıdan birden fazla eş sahibi olmanın zorluğundan bahseder.[613] Aynı zamanda **Mülteka**'da eşler arası adalet konusuna yapılan vurgu, yiyecek giyecek konusunda adaleti öncelikli olarak sağlama şartı ve herhangi bir durumda bir eşi diğerine tercihin caiz kabul edilmemesi ile alakalı çıkan fetvaların[614] da çok eşliliği zorlaştıran unsurlar arasında kabul edildiği ifade edilebilir.

1885 sayımına göre İstanbul'daki evli erkeklerin %2.51'i ve 1907'de ise %2.16 sının birden fazla evlilik yaptığı görülmektedir. Şehirde bu oranın kırsala göre daha yüksek olduğu[615] göz önüne alındığında, taadüd-ü zevcât uygulamalarının, yasal olmasına rağmen çok yaygın olmadığı sonucuna varılabilmektedir. Birden fazla evlilik konusunda en çok rastlanılan sebebin çocuk isteği olduğu vurgusunun yanında, çok eşlilik durumunun daha ziyade Osmanlı saraylarında ve toplumun üst tabakasında rastlandığı belirtilmektedir.[616] Mithat Paşa örneği verilerek, genç bir eşle erkek çocuk sahibi olmak amacıyla gerçekleştirilen ikinci evliliklerin söz konusu olduğu belirtilmektedir. Şeri bakımdan kadının kendisinin onayı olmaksızın eşinin ikinci bir kadınla evlenmesi durumunda boşanma yetkisini ekleyen bir madde ile evlilik sözleşmesi yapabilmesi[617] de evlilik sayılarında zannedilen oranda çok

612 Filiz Barın Akman, **Batılı Kadın Seyyahların Gözüyle Osmanlı Kadını,** İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2011, ss. 53-55.
613 D'Ohsson M., **18. yy Türkiyesinde Örf ev Adetler ,** Çev: Yüksek Zerhan, tercüman 1001 Temel Eser, t.y., ss. 206-207.
614 Akyılmaz, **a.g.e.,** s. 32.
615 Çimen, **a.g.e.,** s. 265.
616 Ubicini, **Osmanlı'da Modernleşme Sancısı,** s. 373.
617 Fanny Davis, **Osmanlı Hanımı,** Çev: Bahar Tırnakçı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, ss. 103-105, 111.

eşliliğe rastlanmaması sebeplerinden biri olarak görülmektedir. Zira 18. yüzyıl Konya şeriyye mahkeme sicillerinde üzerine ikinci bir eş almak isteyen kocasını mahkemeye veren kadın örneği[618] gibi veriler bu iddiayı doğrulamaktadır.

Mültekâ'ya göre kadınların nikahı feshetme hakkını evlilik akdi esnasında anlaşmalı olarak elde etmesini sağlayan tefvîz-i talak, kadına erkekle eşit durumda talak, yani şerî olarak nikah ile sabitlenen evlilik bağının kaldırılması hakkı vermektedir.[619] Aksi durumda talak hakkı erkeğe ait olmakta, nikahın feshi erkeğin elinde bulunmaktadır. Ancak boşanma talebi kadının veya karşılıklı olarak eşlerin mahkemeye başvurması ile mümkündür. Erken ve klasik dönem Osmanlısında, gayrimüslim kadınların özellikle evlilik ve miras gibi konularda kendi cemaatlerinin mahkemeleri yerine, kadılara başvurmalarının sebebi, İslam hukukunun kadını avantajlı mevkiye yerleştiren hükümlerinden faydalanmak istemelerine bağlanmaktadır.[620] Dolayısıyla Müslüman kadınların, diğer dinlerin sağladığından daha geniş bir alanda hukuksal anlamda hareket serbestisine sahip oldukları ifade edilmektedir.

Diğer taraftan, gerçekleşen sıradan boşanma olayları eşler arasında vuku bulduğundan mahkeme kayıtlarında istatistiksel olarak görünmemekle birlikte[621] 17. yüzyıl Eyüp mahkeme kayıtlarında,[622] 18. yüzyıl Konya şeriyye mahkeme sicil kayıtlarında[623] ve Gerber'in Bursa sicili kayıtlarında sıradan boşanmaların dışında kalan hul' adı verilen anlaşmalı boşanmaların, dönem boşanmaları arasında en

---

618 Çimen, **a.g.e.,** s. 246.
619 Halebi, **a.g.e.,** s. 548; Hayrettin Karaman v.d., **İlmihal : İslam ve toplum.** haz. Hüseyin Algül, H. Yunus Apaydın, Ali Bardakoğlu, İbrahim Kafi Dönmez, Mehmet Erkal, Ömer Faruk Harman, Ahmet Saim Kılavuz, Süleyman Uludağ, İrfan Yücel, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi , 1992, s. 225.
620 Çiçek İlengiz, **Genç Kadın 1919 Ocak-Mayıs (Yeni Harflerle),** İstanbul, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2010, s. XX.
621 Jennings, **ibid,** p. 128.
622 Bkz: **İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (H. 1090 - 1091 / M. 1679 - 1680).** Hz: Fuat Recep, Hüseyin Kılıç, Rasim Erol, Sabri Atay, Salih Kahriman, Yılmaz Karaca ; Arapça metin Mehmet Akman ; kontrol eden Fikret Sarıcaoğlu ; proje yönetmeni M. Akif Aydın ; Ed.: Coşkun Yılmaz, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
623 Çimen, **a.g.e.,** s. 245.

yüksek oranı teşkil ettiği[624] belirtilmiştir. Antalya kadı sicilleri araştırmaları[625] Tanzimat sonrasında da durumun benzer şekilde devam ettiğine dair ışık tutmaktadır.

1917 yılında çıkarılacak ve 1919'da yabancı güçlerin baskısıyla İstanbul Hükümeti tarafından yürürlükten kaldırılacak olan Aile Kanunu hükmündeki Hukuk-u Aile Kararnamesi uygulanana[626] kadar çok eşlilik yasal olarak kabul edilmiştir. Hatta dönem fıkıhçılarından ve Hukuk-u Aile Kararnamesi komisyon üyelerinden olan Mansurizâde Said, taaddüd-ü zavcat meselesinin bir cevaz yani izin olması ve şerî hüküm olmayışından hareketle men edilebileceğini savunmuş, kadına evlilik boyunca tek eşli kalma şartı ileri sürebilme hakkının verilmesini sağlayan isim olmuş ve bu konuda **İslam Mecmuası'**nda makaleler kaleme almıştır.[627] Diğer taraftan 1513-1521 gibi erken tarihli Üsküdar kadı sicillerinde 41a-b numaralı kayıtta Hüseyin b. Mustafa'nın karısından izinsiz evlenmeyeceğine dair ikrarı[628] veya şartlı talak hakkının mahkemede talep edilmesi[629] gibi uygulamaların, nikah esnasında olmasa da tercihe dayalı olarak kadı tarafından erken dönemde de verilmekte olduğunu göstermektedir.

Eşler arasında tam bir mülkiyet ayrımı rejimi ön gören İslam hukukunda yer alan, nikahın şartlarından biri olan mehirin nikah esnasında kadına verilmesi ve boşanma durumunda kendisinde kalmasını öngören hükmü ile kadının yeniden evlenebileceği döneme kadar alması uygun görülen iddet nafakası uygulaması, kadını hem evlilik içinde hem de boşanma sonrasında koruyan hükümler arasında

---

624 Gerber, **ibid.,** p 32.
625 Güven Dinç, "Şer'iyye Sicillerine Göre XIX. Yüzyıl Ortalarında Antalya'da Ailenin Sosyo-Ekonomik Durumu", **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi DergisiOTAM,** Sy. 17, Ocak 2005, s. 7.
626 Zafer Toprak, **Türkiye'de Yeni Hayat: İnklap ve Travma 1908-1928,** İstanbul Doğan Kitap, 2017, s. 63; Leyla Kırkpınar, "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", **75 Yılda Kadınlar ev Erkekler**, Ed: Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, s.21.
627 Ayşegül Yılmaz, "Ulûl-Furû' Etkileşimine Son Dönemden Bir Örnek: Masûrîzâde Saîd ve Cevâz Meselesi" **Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. 3, Yıl: 3, Sy: 6, Güz 2015, ss. 103, 116.
628 **İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521),** Haz. Bilgin Aydın, Ekrem Tak ; Proje Yönetmeni M. Akif Aydın ; Ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 183.
629 Aydın, **a.g.e.,** s. 110.

sayılmaktadır. 16. ve 17. yüzyıl kadı sicilleri, kadınların sahip oldukları mülkleri kadın veya erkek ikinci şahsa veya kendi eşlerine sattıkları örneklerle doludur.[630] Yine 17. yüzyıl Eyüp mahkeme sicillerinde yer alan 72a-1, 74b-1, 77-b2 numaralı örneklerdeki gibi birçok kayıt, boşanma sonrasında kadının haklarını savunan uygulamaları temsil etmektedir.[631] Bağlantılı olarak, 17. ve 18. yüzyıla ait 10 binin üzerinde sicil kaydını inceleyerek alanın önemli araştırmasına imza atan Jennings'in ifadelerine bakıldığında Osmanlı hukuk sisteminde kadıların kadını koruma görevi üstlendiği görülmektedir. Bu durumu İslam toplumunda kadına biçilen itaatkar role ve korunma ihtiyacına bağlamakla birlikte Jennings, özellikle araştırma alanı olan Kayseri'de, kadınların sosyal hayatın bir parçası olduklarını belirtmiştir. Sosyal statü ve ekonomik hayata katkıları bakımından erkeklerle rekabet edebilecek durumda olmamalarıyla birlikte, özellikle çeşitli sebeplerden mahkemeye başvurma sıklıkları ile bağlantılı olarak, mahkeme salonlarında yer aldıkları, haklarını arama fırsatına sahip oldukları da Jennings tarafından ifade edilmiştir.[632] İstanbul örneğinde de hem 1513-1521 gibi erken dönemde[633] hem de sonraki bir çok sicil kaydında kadınların bilfiil mahkemeye başvurarak haklarını savundukları, velayet ve vekalet konusunda taraf oldukları tespit edilmiştir. Buradan hareketle kadınların sosyal ve ekonomik hayata katılımları hakkında bir genelleme yapmak mümkün olmamakla birlikte, hukuk önünde kendisini temsil edebilen bağımsız bir hukuki şahsiyet oluşu gözardı edilmemesi gereken bir ayrıntıdır.

1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayun'un okunması ve 1876'da I. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte yaşanan gelişmelerin önemli bir safhası da hukuki alanda gerçekleşmiştir. Bu yeni dönemde klasik Osmanlı mahkemelerinin, şeriyye mahkemeleri adıyla kısıtlanarak devam ettiği, buna mukabil ticari, nizami mahkemelerinin devreye girdiği, istinaf ve temyiz mahkemesi sisteminin de

---

630 Sayısız örnekten birkaçı için Bkz: **İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521),** ss. 221, 228, 288, 395; **İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (H. 1090 - 1091 / M. 1679 – 1680),** ss. 79, 82, 86, 107, 172, 174, 175, 329.

631 **İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (H. 1090 - 1091 / M. 1679 – 1680),** ss. 389, 404, 418.

632 Jennings, **ibid.,** p. 120.

633 **İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521).**

getirildiği bilinmektedir. Batı örneğine dayanılarak kanun sisteminde de düzenlemeye gidilmiş, ceza kanunları, arazi kanunu ve medeni hukuk düzenlemelerinin önemli bölümünü kanunlaştıran ancak aile hukukunu bu hareket dışında bırakan **Mecelle** yürürlüğe girmiştir.[634] **Mecelle** asıl ismi **Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye** olan, 1868-1876 yılları arasında kitaplaştırılmak suretiyle İslam hukukunun muamelat bölümünün bir kısmını derleyen, İslam hukuk tarihinin ilk Medeni Kanun kitabı olarak bilinmektedir.[635] Kitabın aile hukukunu kanunlaştırmamasını Aydın, farklı din ve mezhepten tebaanın varlığı, dönemin gereksinimleri dışında olması veya gelecek itirazlara maruz kalınmak istenmemesi sebeplerine dayandırmaktadır. 1881 Sicill-i Nüfus Nizamnamesi, 1884 Şuray-ı Devlet kararı gibi ön çalışmalarla nikah akitleri hakkında ufak değişiklikler yapılmış, 1913'te ceza kanununa yapılan ilave ile izinnamesiz nikah kıyanlara ceza uygulanmıştır.[636] Bu bilgilerin ışığında evlilik, kadının evlilik akdindeki konumu, taadüd-ü zevcat gibi hususlarda Aile Hukuku ancak 1917 yılında Hukuk-u Aile Kararnamesi uyarınca yeniden düzenlenmiştir.

3.1.2.2. Kamusal Alanda Kadın

Kadının sosyal hayatta varlık göstermesi ve ekonomik faaliyetlerde bulunması ile alakalı olan hukuki uygulama ve sınırlamalara bakıldığında, şerî hukuk kurallarının yanında örfî hukuk kaidelerinin de yer aldığı görülmektedir. Zira temelde İslam hukukunda kadının sosyal hayata katılımı, çalışması, kamu görevlerinde yer alması önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Kadının çalışması ve kamu görevinde yer alması konusunda İslami eserlerde yer alan görüş ve hükümler açık naslardan ziyade, hukukçuların sosyo-kültürel şartlarından kaynaklanan yorumlarına dayanmaktadır. İslam Peygamberi Hz. Muhamemd'in yaşadığı dönem içinde kadınların hem özel hem de kamu işlerinde çalışıp önemli görevler

---

634 Aydın, **a.g.e.,** ss. 127-131.
635 Osman Kaşıkçı, **İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle,** İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997, ss. 23-24.
636 Aydın, **a.g.e.,** ss. 133-137.

üstlendikleri bilinmektedir. Buna karşın açık bir naklî delil olmamasına karşın İslam hukukçuları kadının hakimliği ve üst düzey yöneticiliği konusunda çekimserdirler. Hanefiler ve İbn Hazm, kadınların şahitlik yapabilecekleri davalarada hakimlik de yapabileceği görüşündeyken, Taberi ve Hasan-ı Basri gibi önemli İslam alimleri de kadının hakim olması önünde hiçbir engel bulunmadığını ifade ederler. Borçlanma akdine ilişkin olarak Kur'an'da yer alan ve iki kadın şahitliğini bir erkek şahitliğine denk tutan hükmün genelleştirilmesi, bu ve benzeri genellemelerde İslam ulemasının yorumlarının devreye girdiğini yeniden düşündürmektedir. Yakından bakıldığında klasik dönem İslam hukukçularının bu yöndeki hükümlerinin kendi kültür, bilgi ve tecrübeleri ile toplumun genel kabulleri nihayetinde şekillendiği ve varılan hükümlerin zamanla uygulamada ağırlık kazandığı görülür. Buna karşın Hz. Muhammed döneminde kadınların hüküm ve fetva verdikleri, hakimlik ve yöneticilik yaptıkları, savaşlara katılıp, yönetime tesir edecek siyasi faaliyetlerde bulundukları[637] bilinmektedir. Bağlantılı olarak Kur'an metni üzerinden yorum geleneğinin bu temayülü güçlendirdiği iddiaları yeniden hatırlanabilir.

Aynı noktadan hareketle Wadûd-Muhsin de **Qur'an and Woman** başlıklı çalışmasında, kadınların toplumsal hayata katılımları ile alakalı sınırlama ve tecritin, kutsal kitapta yer alan bir takım özel durum ve hükümlerin genellenmesi ile ortaya çıktığını ifade etmektedir.[638] Hz. Muhammed'in ilk eşinin bölgenin önemli bir tüccarı oluşu, Nesibe bint-i Kaab isimli bir kadının Uhud Savaşı'nda bizzat yer alarak ağır yaralanana kadar savaştan ayrılmayışı, Ümmü Süleym bint-i Malham isimi bir diğer kadının hamile olmasına rağmen savaşa katılışı,[639] İslam Peygamberi'nin hayatta olduğu dönemde kadınların Mescid'de aktif şekilde dini hayata iştirakleri, İkinci Akabe Biatına kadınların da bizzat katılmaları, Halife Ömer'in kadınların katıldığı Medine pazarına denetim görevlisi olarak Şifa bint-i Abdullah'ı tayin edişi, Halife Ali döneminde Hz. Muhammed'in eşi Aişe bint-i Ebubekir'in siyasi alanda rol alışı,[640] sahabeden bazı kadınların ilmi ve siyasi

637 Karaman v.d., **a.g.e.,** ss. 321-322; Mehmet Akif Aydın, "Kadın", Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi, C: 24, 2001, s. 87.
638 Wadûd-Muhsin, **ibid.,** p. 164.
639 El-Saadawi, **a.g.e.,** s. 125.
640 Aydın, **a.g.m.,** ss. 87-90.

toplantılarda yer alışı[641] Rufeyde bint-i Sa'd el-Eslemiyye'nin Mescidi Nebevi yakınlarında bir muhtaçlar evinin yöneticiliğini yapmış olması[642] gibi örnekler, sonraki dönemlerde rastlanmayacak ölçüde sosyal hayata iştiraklari[643] İslam'ın ilk dönemlerinde kadının toplumsal ve siyasi hayattaki yerini ifade etmesi bakımından önemlidir. Ancak İslam Peygamberi'nin ölümüyle başlayan dört halife devri ile birlikte kadınların sosyal hayattaki konumları değişim göstermeye başlamıştır. Hatta Tuksal, bahsi geçen bu dönemle birlikte Kur'an ilhamının çarpıtılması suretiyle, özellikle kadın konusunda, İslam öncesi uygulamalara dönüşün yaşandığını[644] iddia edecektir.

Şerî hükümlerde doğrudan yer almayan bazı durumlarla alakalı çözüm yöntemi geliştirilmesi ile başlayan süreç de her alanda olduğu gibi kadınla alakalı meselelerde yorumlamaların hükümlere tesirini başlatmıştır. Halife döneminde bir mesele çözüme kavuşturulmak istendiğinde Kur'an ve sünnete başvurulmaktayken, netliğe kavuşulamaması durumunda Sahabe'nin fikirlerine başvuruluyor, bir delille bu fikir kabul görüyorsa halife ictihad ile şerî hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma metodu uyguluyordu. Böylece genişleyen ictihad faaliyeti dolayısıyla, tabii olarak farklı kültürler dini uygulamalara nüfuz etmiştir. Hicaz ve Irak fıkhı ekolleşmesi, İmam Şafii'nin sünnet ve kıyasa vurgu yaparak geliştirdiği fıkıh metodolojisi ile ictihad, fıkhın genel teorisi içinde önemli bir yer edinmiştir.[645] Gelişen süreçte şerî hükümler konusunda vahyin yanı sıra akıl ve yorum devreye girmiş, kadınlar ile alakalı hükümlerin de bu dönem sonrasında yeniden şekillendiği görülmüştür. Aynı zamanda dört Halife döneminin ardından gelen İslam hanedanı Emeviler ile birlikte şehirleşmenin artması, kadınların sosyal hayattan çekilmelerini hızlandırmış, kadınların camilerden uzaklaştırılması da yine bu dönemde belirginleşmeye başlamıştır. Henüz tam anlamıyla bir tecrit uygulaması görülmemekle birlikte

641 Mehmed Emre, **Büyük İslam Kadınları ve Hanım Sahabeler,** İstanbul, Erhan Yayın Dağıtım, 1994, ss. 222-223.
642 Akman, **a.g.e.,** s. 88.
643 Aydın, **a.g.m.,** s. 91.
644 Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümü,** Ankara, Otto Yayınları, 2012, s. 224.
645 H. Yunus Apaydın, "İctihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 21, 2000, s. 433-434.

kadınlar özellikle ilim alanında varlıklarını sürdürmeye devam ettirmişlerdir.[646]

Kafesoğlu'na göre İslam, cahiliye toplumunda bir mal olarak kabul edilen kadını kurtarmakla birlikte, çeşitli sebeplerle cemiyet hayatına dahil edememiştir. Bu hakkın kadına Türk-İslam ortak kültürünün bir yeniliği olduğu, dinî ve örfî törenlerin yanısıra kadınların devlet sorumluluğu seviyesine Tuğrul Bey ile çıktığı iddiaları[647] söz konusudur. Ancak öncesinde de İslam tarihi içinde kadınların yöneticilik görevi ifa ettikleri görülecektir.

Bu bağlamda Emeviler'in Buhara'ya hücum ettikleri dönemde Han Beyhud'un ölümü üzerine, oğlu Tuğ-şad adına, yerine eşi Melike Kabaç Hatun'un geçerek şehri on beş yıl yönettiği ifade edilir. Abbasîler döneminde adı geçen Türk asıllı Şağab Hatun'un da, oğlu küçük olduğu için yönetimi tamamen eline aldığı ve çeyrek asır kadar Abbasi hilafetine yön verdiği, bu dönemde kadınlar için ihdas edilmiş olan **el-kaharime** ünvanıyla anıldığı, böylece devlet hiyerarşisinde bir kadının gelebileceği son makama ulaşan isim olduğu bilinmektedir.[648] Ancak 7. yüzyılda önemli bir siyasi ve dini figür olan Aişe bint-i Ebubekir'in kamusal alandaki varlığının sosyal ve dini düzeni bozduğu iddialarıyla başlayan dönüşüm,[649] 11. yüzyılda Nizamülmülk'ün Selçuklu hükümdarına hazırladığı **Siyasetnâme**'de kadınların, eksik akıllı olmaları sebebiyle her hangi bir nüfuz sahibi olmalarının tehlikeli olduğuna dair tavsiyeleri ile perçinlenmiştir. 672 ile 1274 yılları arasında yaşayan İranlı alim ve filozofların kadınların tehlikeli güçlerinin erkeklere zarar vereceği ile alakalı uyarıları gibi müdahaleler[650] kadın hakkındaki tutumun dönüşümünü hızlandıran etkenlere örnek olarak gösterilebilir.

Tüm bu gelişmelerin yanında, ravisinin aktardığı metine veya rivayete, asılda olmayan ifadeler eklemesi ile ortaya çıkan zayıf, müdrec veya mürsel hadislerin[651]

---

646 Davis, **a.g.e.,** s. 60.
647 İbrahim Kafesoğlu, **Türk-İslam Sentezi,**İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2008, s. 174.
648 Çimen, **a.g.e.,** s. 211.
649 Tuksal, **a.g.e.,** s. 216-222.
650 Leslie P. Peirce, **Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar,** Çev: Ayşe Berktay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, ss. 355-357.
651 Mehmed Efendioğlu, "Müdrec", **Türkiye DİyanetVakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 31, 2006, ss. 474-475.

de tesiriyle ataerkil anlayışın[652] kadının İslam toplumunda sosyal hayattan çekilişine hız kazandırdığı, iddialar arasındadır. Dolayısıyla, İslam Peygamberi'nin yaşadığı ilk dönemindeki uygulamalarda kadının sahip olduğu hakların, çeşitli saiklerle temel İslam hukukunda kısıtlandığı, tecrite varan bir sosyal hayattan uzaklaştırmanın söz konusu olduğu görülmektedir.

Kadının Osmanlı hukuku içinde belirli bir yer teşkil etmesi, hukuki bir şahsiyet olarak kendini temsili ve kadıların, dolayısıyla hukukun koruması altında oluşu gibi, dönem şartlarında önemli kabul edilebilecek haklarının, sosyal hayata katılım hakkında ve eğitim alanında kısıtlanıp kısıtlanmadığına yakından bakmak yerindedir. Zira tecrit uygulaması, İslam tarihi içinde kadının dönüşümü ile bağlantılı olarak Osmanlı toplumunda da etkili olacaktır. Bu bakımdan kaç-göç adı da verilecek olan ve cinslerarası ilişkinin minimuma indirilmesi anlamına gelen uygulamada, Birgivî Mehmed Efendi'nin 1573'teki ölümünden kısa süre önce kaleme aldığı **Tarîkat-ü'l-Muhammediyye** isimli kitabının, kadın erkek ilişkilerini düzenleyen tavsiyelerinin önemli tesiri olduğu iddia edilmektedir. 17. yüzyıl boyunca kullanılan eser,[653] Mâtürîdî mezhebinin itikadî görüşleri ve Hanefî fıkhının bakış açısı çerçevesinde takva şuuru kazandırması amacıyla yazılmış ahlâk ilkelerinden oluşmuş ve 16. yüzyıl Osmanlı toplumunun dini ve ahlaki bunalımlarını tespit etme[654] özelliği ile dönemin önemli başvuru kaynaklarından olmuştur. Aynı zamanda, 1599'da Şeyhülislam olan Su'nullah Efendi'nin kadınların çarşı ve pazarlarda dolaşması, saraylı kadınların idareye müdahalelerinin engellenmesi gibi konulardaki tutumu,[655] Osmanlı sosyal hayatında kadının durumunu şekillendiren önemli unsurlardandır. Aynı zamanda 16. yüzyıl ile birlikte başayan ve 17. yüzyılla birlikte belirginleşen bu tutum, peçe kulanımının özellikle üst sınıf kadınlar arasında yaygınlaşmasıyla denk düşen bir dönemi de[656] temsil etmektedir.

652 Tuksal, **a.g.e.,** s. 228.
653 Peirce, **a.g.e.,** s. 357.
654 Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 40, 2011, s. 106.
655 Mehmed İpşirli, "Sun'ullah Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 37, 2009, s. 530.
656 İan C. Dengler, "Turkish Women in the Ottoman Empire", **Women in the Muslim world** / edited by Lois Beck, Nikki Keddie . 4th ed. Cambridge : Harvard University Press, 1982, pp. 229-230.

Bağlantılı olarak Padişah'ın annesi olan, Herem'in en yaşlı kadını hükmünde bulunan Valide Sultanlar, hükümranlığın bekçisi statüleri, yüksek politik bilgi düzeyine varan tecrübeleri ile önemli bir yer teşkil etmekteydiler. Valide Sultan'lar oğulları saltanatı devralana kadar onları hazırlamakla, zamanı geldiğinde eşlerini seçmekle, seçecekleri eşi Osmanlı yönetim elitine dahil olabilecek seviyeye gelinceye kadar ciddi bir eğitimden geçirmekle mesuldüler.[657] Uzunçarşılı, Valide Sultanlar arasında özellikle bazılarının bizzat devlet işlerine fazlaca müdahale ettiklerinden ve kanunsuzluğa sebep olduklarından bahsetmiştir. III. Murad'ın annesi Nurbânu Sutan'ın, III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan'ın ve IV. Murad, İbrahim ve IV. Mehmed dönemlerinde de Kösem Sultan'ın bu isimlerin başında geldiğini bildirir. Safiye Sultan, II. Mehmed'in Eğri seferine çıkışı ile birlikte geri dönene kadar devlet işleriyle bizzat ilgilenmiş, İstanbuldaki Sadaret makamı da Valide Sultan'a danışarak iş görmüştür.[658] 16. yy sonlarında Nurbanu Sultan'ın Venedik Dükası ve Fransız Ana Kraliçesi Catherine de Médici ile ve yine Safiye Sultan'ın İngiltere Kraliçesi Elizabeth ile üst düzey yazışmalar gerçekleştirdiği bilinmektedir. Hürrem Sultan'ın da Kanuni döneminde belirgin bir nüfuzu olduğu bilinmektedir. Vatanı olan Polonya ile kurulan ilişkilerin barış temelli sürmesinde Hürrem Sultan'ın oldukça etkili olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Hürrem Sultan'ın Safevi hükümdarı Şah Tahmasp'ın kızkardeşi ile mektuplaştığı, Sultan'ın Süleymaniye Camii'nin tamamlanması şerefine cami için halılar yolladığı, Kanuni'nin Safevi seferlerinin amaçlarını açıklayan ve savunan belgeleri bizzat yazdığı bilinmektedir.[659] Dolayısıyla Saray kadınlarının siyaset üzerindeki bu nüfuzlarından rahatsızlık duyan ulema ve Sunullah Efendi'nin tutumu, kadınların kamusal alandaki varlıkları kadar, perde arkasındaki güçlerine de tesir edecek müdahaleler olarak görülebilir.

Bu bağlamda Osmanlı toplumunda kadın ve erkeğin temasını sınırlayan uygulamaların doğrudan kadının kamusal alandaki varlığını da denetlediği görülmektedir. Hac ve aile ziyareti gibi birtakım faaliyetler dışında kadının uzun

---

657 Peirce, **a.g.e.,** ss. 21, 190..
658 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı,** Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, ss. 156-157.
659 Peirce, **a.g.e.,** ss. 294, 301.

mesafe yolculukları tasvib edilmemekte, yolculuk esnasında ise erkek ve kadın bölümleri ayrı tutulmaktaydı.[660] Zira 16. yüzyılda kamusal alanda kadının mobilitesini düzenleyen fermanların yayınlandığı görülmektedir. 1580 tarihli bir ferman, genç kadınların kayığa erkeklerle birlikte binmesini engellemiş, 1573 tarihli bir başka ferman ise kadınların kaymakçı dükkanlarına girmemeleri hakkında emir yayınlamıştır.[661] Bu fermanların çıkışları ardında yatan en önemli etken, yaşanan bazı olaylar hakkında kadılara gelen şikayetlerin hükümete ulaştırılması olmuştur. Aynı zamanda bahsi geçen düzenlemelerle gelen yasaklara bakıldığında, rahatlıkla öncesindeki serbesti durumuyla alakalı çıkarım yapılabilir. Böylece ilerleyen dönemlerde camiler de içinde olmak üzere kadının kamusal alanda görünürlüğünü sınırlayan ferman ve fetvalar çıkarılmaya devam etmiş, özellikle 18. yüzyıl şeriyye mahkeme sicil kayıtlarında bunlara sıklıkla rastlanmıştır.

1734 tarihli Bâb Mahkemesi kayıtlarında yer alan 259 sicil belgede yer alan hükme göre, kadınların cami ve mescidlere girişlerinin engellenmesi kararı, 1772 tarihli Tophane Mahkeme 35 ve 174 nolu sicilinde yer alan belgeye göre, kadınların büyük yakalı feracelerle ortak alan ve pazarlarda gezmeyip, evlerinde kalmalarını hükme bağlayan emir, 1781 tarihli 506 nolu Üsküdar Mahkemesi sicil kaydında geçen Cuma günleri kadınların özellikle Üsküdar, Küçüksu, Hünkar İskelesi, Kağıthane'de mesire yerlerinde dolaştıklarına dair gelen ihbarlar karşısında bu gezintilerden men edilmeleri hakkındaki emir, 1787 tarihli İstanbul Kadılığı 65 nolu sicil belgesinde yer alan, kadınların sokak ve pazarlarda başı boş gezmelerini, Üsküdar ve Boğaziçi'nde mesire alanlarında gezmekten men edilmeleri emri[662] bu örneklerden sadece birkaçıdır. Özellikle İstanbul civarındaki mesire yerlerinde uygunsuz sebeplerle erkeklerle buluşan, hafifmeşrep şeklinde tabir edilen kadınlar sebebiyle, bir çok mesire yerlerine gidiş hakkında düzenlemeler getirilmiş, 1752 tarihli bir fermanla kadınların arabalarla bu mesire yerlerine gitmeleri yasaklanmıştır.[663] Fermanlarda, ihbar ve şikayetlerin yasakların temel nedeni olduğu

660 Dengler, **a.g.m.,** s. 230.
661 Reşad Ekrem Koçu, **Tarihimizde Garip Vakalar,** İstanbul, Doğan Kitap, 2003, ss. 74-75.
662 Haz: Sadık Albayrak, **60 Orijinal Belge Işığında Osmanlı'da Sosyal Yapı ve İstanbul,** İstanbul, Kiptaş Yayınları, 2001.
663 Koçu, **a.g.e.,** s. 78.

zaman zaman belirtilmiştir.

Benzer sınırlamaların Tanzimat Fermanı'nın (Gülhane Hatt-ı Hümayun) ilanından hemen önce de devam ettiği görülmektedir. Bu bağlamda 1252 (1837) tarihli tezkerede kadınların seyir yerlerinden evlerine vakitlice dönmelerine dair ilan, dönerken kullanacakları araçlarla alakalı kuralları düzenleyen ilanla birlikte neşredilmiştir. 1250 (1835) tarihli Mabeyn kitabetinden Sadarete gönderilen tezkere suretinde, kadınların seyir yerlerinden vakitlice mahallelerine gitmelerine ve erkeklerle karışık gezmeleri durumunda uyarılmalarına dair verilen karar da aynı kategoride anılmaktadır. II. Mahmut'un 1821'de yayınladığı Hatt-ı Hümayun'da kadınların mesire yerlerine gitmemesi, sadece işi olanların araba ve kayığa binmesi istenmiştir. Tanzimat'ın ilanını takip eden yıllarda da devam ettiği tespit edilen sınırlamalara, 1861'de İstanbul'un seyirhaneleri ile alakalı çıkarılan tembihnamede kadın ve erkeklerin aynı günlerde olabilse de ayrı tahsis edilen mekanlarda oturmalarını, aksi durumda ceza uygulanacağını öngören karar örnek olarak verilebilir. Maslak, Şişli, Levend, Pangaltı gibi yerlerde seyir mekanları olmadığından kadınların bu bölgelerde duraklaması ve bulunması da yasaklar arasındadır. Kadınların hayvana binmelerinin yasak olması sebebiyle yalnızca araba kullanmalarına müsaade verilmiş, vapur tramvay gibi ulaşım araçlarında da kadın ve erkeklerin ayrı oturmaları salık verilmiştir. Tanizmat sonrası yayınlanan bir diğer ilannamede vaaz etmek, dini vazifesini yerine getirmek isteyen kadınlar için Şehzadebaşı ve Sultanahmet camilerine gidiş serbest olmakla birlikte bunun dışındaki camilere kadınların gitmesi yasaklanmıştır.[664] Ayrıca iki Müslüman kadının Pera'da Paris'li genç bir kuaförün dükkanına gitmelerinin polise ihbar edilmesi üzerine çıkarılan bir polis emirnamesi ile Osmanlı kadınlarının Galata ve Pera'daki Frenk dükkanlarına girişlerini yasaklayan hüküm gelmiştir. Kadınların ancak kapı önünden siparişlerini söyleyebileceklerine dair tezkere[665] de bu minvalde kadının kamusal alandaki varlığının sınırlandırıldığı iddialarını güçlendirmektedir.

664 Akyılmaz, **a.g.e.,** s.s 77-78.
665 J. H. A. Ubicini, 1**855'de Türkiye II,** Çev: Ayda Düz, İstanbul, Tercüma Gazetesi Yayınları, 1977, s. 122.

Tanzimat'tan itibaren kanunlaştırma reformlarının bir neticesi olarak Ahmet Cevdet Paşa tarafından hazırlanan **Mecelle'nin** "*Muamelât-ı civariyye hakkındadır*" başlıklı *Fasl-ı Sanî* bölümünde kadınlara ait olarak kabul edilen evin, bahçe hariç mutfak, kuyubaşı ve avlu mekanları **makarr-ı nisvan** adıyla belirlenmiş, çevredeki binaların, bu alanların mahremiyetine uygun düşecek şekilde inşası öngörülmüştür.[666] Bu maddelerin, kadınların hareket alanlarını sınırlandıran bir unsur olarak kabulü hakkında yapılan eleştirilerin Osmanlı dinî ve toplumsal yapısını göz ardı eden yaklaşımlar olduğu çıkarımı yersiz olmayacaktır. **Makarr-ı nisvan**, ister toplumsal cinsiyetçi yaklaşım olarak, ister dinin sınırlandırması olarak kabul edilsin, dönem kadınlarının harem alanını belirleyen hüküm olmaktan öteye geçmemiştir. Dönem kabülünde ev, aileyi temsil eden ve mahremiyet esası ile korunması gereken, kadına ait kabul edilmiş alandır. Kaldı ki Tanzimat fermanı ve ardından Islahat fermanı hem toplumsal hem de cinsler arası eşitsizliğin azaltılmasını hedeflemiş oluşumlardır. Ancak değişimin, tabii olarak belli bir hızın üstüne çıkmadığı da ifade edilebilir.

Zikredilen kanunname, tembihname, tezkere, ferman ve fetvalara rağmen, Osmanlı kadınının kamusal alanda varlık gösterdiği ile alakalı iddia ve tespitler veya kamusal alandaki sınırlamaların özgürlüğü kısıtlanmış bir kadın yaratmadığı iddiaları da azımsanmayacak düzeydedir. Özellikle dönemsel olarak Osmanlı topraklarında bulunmuş ve kadınlarla zaman geçirmek şansı elde etmiş Avrupalı elçi eşleri ve seyyah kadınların hatıratları bu hususta önemli tespitlerde bulunmuştur. Bu tespitlerden ilki arabanın Osmanlı toplumunda yaygın olarak kullanımı öncesinde, mobilitesi düşük olan kadının, tabii bir sonuç olarak toplumsal hayatta kısıtlı ölçüde yer aldığıdır. Üst tabakadan kadınların atlı araba öncesi dönemde, çarşı pazar ziyaretleri yerine Yahudi, Ermeni, Rum ve daha sonra Fransız kadın bohçacıların evlere sağladıkları hizmet ile ihtiyaçlarını satın aldıkları ifade edilmektedir. Pardor'dan alıntılayan Davis, 1830'lardan sonra kadınların çarşı pazarlarda görünür

---

666 Bkz: Ahmed Cevdet Paşa, **Açıklamalı Mecelle : (Mecelle-i ahkam-ı adliye),** yay. haz. Ali Himmet Berki, İstanbul, Hikmet Yayınları, 1982, s. 242-245.Mecelle, Bab-ı Sâlis, Gasl-ı Sâni'de "Muamelât-ı civariyye hakkındadır" bölümü;

olduklarını açıkça ifade etmiştir.[667] Lady Montagu'nun 1717 tarihli mektuplarında Sofya'da kadınların atlı arabalarda seyehat edişlerinden bahsi, Edirne'de Selimiye Camisi'ni ziyareti hakkında verdiği bilgilerde, kadınların cami ziyaretlerinin sadece geceleri yasak olduğu vurgusu, Osmanlı toplumunda kadının durumu hakkında yorum yapan erkek seyyahların tutarsızlığı hakkındaki şikayetleri ve benzeri aktarımları, Osmanlı kadınlarından hayranlıkla bahsedişi[668] alışıla gelmiş eleştirilerin ötesinde bir profil çizmektedir.

Handbook for Travellers in Constantinople and Turkey in Asia kitabını 19. yüzyılda, Osmanlıyı gezecek seyyahlar için ön hazırlık amaçlı hazırlayan John Murray de kadının durumu hakkında bilgi verirken, onların örtülü kıyafetleriyle istedikleri gibi hareket edebildiklerinden, üst zümre kadınların hizmetlileriyle gezerken, alt tabakanın tek başlarına dışarı çıktıklarından bahseder. Kahire'de 19. yy başlarında yaşamış olan, **Birbir Gece Masalları**'nın önemli çevirmenleinden Arapça profesörü Edward Lane'ın kızkardeşi Sophia Lane-Poole, 1838'de yayınladığı kitabı **Englishwomen in Egypt'**de Doğu kadınlarını Batı kadınları ile karşılaştırarak, iyi durumlarına vurguda bulunmuştur. Osmanlı'da kadının evin yegane sahipliğinin, dönem İngiltere'si başta olmak üzere Batı'da karşılaşılmayan bir özellik olduğundan bahsederken, aynı zamanda kadınların istedikleri gibi hamama veya gezmeye çıkışlarından, alışveriş için eve satıcıların gelişinden, diğer taraftan üst düzey ailelerde kadının daha sıkı şekilde korunmasının övgü kaynağı oluşundan bahseder.[669]

Bağlantılı olarak özellikle Oryantalist yaklaşımın da yardımıyla tarihin anakronik okunması hatasının bir neticesi olarak harem kavramına getirilen eleştiriler benzer açıklamalarla aydınlatılmaya çalışılmıştır. Peirce'ın haremi cinsel temel dinamikler üzerinden okuyan anlayışa karşı çıkmak ve aksini ispatlamak adına kaleme aldığı **The İmperial Harem** başlıklı kitabında, kelime anlamı bakımından heremin kulsallık ve mabed çağrışımına sahip olduğuna vurguda bulunmuş, dinsel

667 Davis, **a.g.e.,** ss. 163-164.
668 Montagu, **ibid.,** pp. 95, 96, 103.
669 Akman, **a.g.e.,** ss.45, 49, 51.

saygı ve saflığı ifade eden kelimenin cinsellik içeriği olmayışını hatırlatmıştır. Peirce özellikle Batılı olmayan kültürlerin, Batılı kavramlarla inceleme hatasının bir neticesi olarak haremin, Batı'da 17. yüzyıl sonrası yükselen kamusal alan, özel alan bölünmesi kapsamında okunmasından bahseder. Osmanlı gerçeğinde özel alan olarak kodlanan haremin politik olmayan bir uzamda değerlendirilişinden kaynaklanan eleştirilerin haksızlığına da vurgu yapan Peirce, İslam hukukunda ailenin başlı başına politik bir kurum olduğunu, toplumca onaylanması gerektiği gibi yasalarca da korunan haklarla çevrili olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Peirce hem Osmanlı karşıtı yabancı çalışmaların hem de Türk tarihçilerinin yanlı bakış açılarının, olumsuz algının gelişmesinde büyük tesiri olduğunu vurgulamıştır.[670] Oryantalist Doğu algısının yaratılmasında 19. yüzyıl Fransız ressamlar Jean-Léon Gérôme ve Eugéne Delacroix'in haremi şehvet yuvası olarak çizişlerinin tesiri bu bağlamda okunabilir. Aynı zamanda harem anlayışının Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yaklaşık bir asır kadar sonra, özellikle İran ve Bizans örneklerinden etkilenilmek suretiyle 15. yüzyılla birlikte uygulamaya sokulduğu bilgisini[671] hatırlamakta fayda vardır.

Ubicini de harem hakkındaki eleştirileri haksız bulduğunu ifade ederken, kadının haremin yegane patronu oluşuna vurgu yaparak, dönem şartları içinde, yabancı erkeklerin girişi yasak olan bu alanın, kadına saygının bir ifadesi olarak okunması gerektiğini belirtmiştir.[672] 1855 Osmanlısını anlattığı kitabında Ubicini, kadının kamusal alana çıkışı hakkındaki sınırlılıkları ifade etmekle birlikte, sokaklarda çok sayıda kadına rastlandığından, alt tabaka kadınlarının yalnız dolaşabildiklerinden ve harem maiyetiyle birlikte sokağa çıkmanın bir statü ifadesi olduğundan bahsetmiştir.[673] Peirce da kadının yalnız dışarı çıkmayışını benzer bir olguyla açıklamış, itibar sahibi kadınlar kadar erkeklerin de uzun dönemler boyunca hizmetlileri yanlarında olmaksızın kamusal alana çıkmayışlarından bahsetmiştir. Buradan hareketle maiyetindeki hizmetli sayısının bir güç ve statü sembolü

670 Peirce, **a.g.e.**, s. 1-5.
671 Aytunç Altındal, **Türkiye'de Kadın,** İstanbul, Süreç Yayınları, 1985, s. 100.
672 Ubicini, **Osmanlı'da Modernleşme Sancısı,** s. 365.
673 Ubicini, **1855'de Türkiye,** s. 114.

olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla kadınların ev dışında olmamalarının bir sınıfsal olgu olarak okunması gerektiğinden, toplumsal bir ideal olarak kadının muhafazasının öngörüldüğünden bahsetmiştir.[674] Bağlantılı olarak İslam Peygamberi'nin mescidinin ziyaretçilerinin artması ve eşlerin evlerinin cami avlusuna açılan kapılarının muhafazası için kadınlara hizmetçi tahsisinin benzer bir durumu getirdiği, bu uygulamanın hem şeref, hem de tecrit yorumlamalarını birlikte doğurduğu iddiaları[675] bu minvalde okunabilir.

Her ne kadar bu ve benzeri açıklamlar Osmanlı toplumunda kadının yeri ile alakalı savunma niteliği arzetseler de, hem İslam hukukunun hem de örfî temelli kaideler ve kültürel kodların tesirinin kadının kamusal alanda yer alışını etkilediği, inkar edilemeyecek bir gerçekliktir. Zira 1545'te Şeyhülislam olup yaklaşık yirmi dokuz sene bu görevde kalan Ebussuûd Efendi'nin aile hayatı ile alakalı verdiği fetvalar, kadının iffet ve namusunu korumak kaydıyla sokakta bulunmasında bir mahzur görmeyişine dair ifadelerine,[676] Katip Çelebi'nin **Mizanü'l Hak fî İhtiyari'l-Ahlâk** isimli kitabı ile meselelere daha ılımlı bir çerçeve çizmesine[677] rağmen uygulanan yasak ve sınırlamaların sonraki yüzyıllarda artarak devamı, konuya getirilen yorumlamaların bir ifadesidir.

Diğer taraftan doğrudan İslam Peygamber'inin eşlerine hitab eden ve onları cahiliye toplumuna ait kadınlara benzemekten men eden Ahzab Suresi 32. ve 33. ayetlerindeki;

> "Ey peygamber kadınları! Siz, kadınlardan herhangi biri değilsiniz. Eğer korunur ve takvalı olursanız, (bu sizin için daha hayırlıdır). (Yabancı erkeklerle) konuşurken kırıtmayın ki, kalbinde hastalık bulunan (size kötü duygular) beslemesin, güzel söz söyleyin. Ağırbaşlı olarak evlerinizde oturun, önceki cahiliye döneminde olduğu gibi (dışarıya) süslenip püslenip çıkmayın. Namaz kılın, zekat verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey ehl-i beyt, peygamber ailesi! Allah, sizden sadece kiri yok edip sizi tertemiz yapmak istiyor."[678]

674 Peirce, **a.g.e.,** s. 7, 359.
675 Nabia Abbott, **Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe,** Çev: Tuba Asrak Hasdemir, Ankara Yurt-Kitap Yayınları, 1999, s. 42.
676 M. Ertuğrul Düzdağ, **Şeyhülislam Ebussûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı,** İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972, ss. 53-59.
677 Peirce, **a.g.e.,** s. 358.
678 **Kuran-ı Kerim,** s. 423.

özel hükümleri, kadının eve aidiyetinin ispatı olarak yorumlanmış ve çeşitli hadislerle bu yorumu destekleyen açıklamalar getiren tefsir çalışmaları yapılmıştır.[679] Aynı surenin 53. ayetinde yine Hz. Muhamemed'in eşlerine hitaben; *"...hem onlara (peygamber eşlerine) gerekli bir şey soracağınız zaman, bunu onlara bir perde arkasından sorun..."*[680] şeklindeki ifadeler, benzer genellemelere gidilerek tecrit gerekliliğine dair yorumları yaygınlaştırmış, kadının kendini teşhir etmemesi hakkındaki Kur'anî hükümler, kadının toplumsal hayattan uzaklaştırılmasına mesned olarak kabul edilegelmiştir. Kaldı ki aynı dönemde İslam Peygamberi Hz. Muhammed tarafından kadının sosyal hayattaki varlığının önüne bir engel konulmamasına dair verilen örnekler bu yorumlamalara kültürel tesirin bulaştığının önemli kanıtlarıdır.

Kadının kamusal alanda bulunuşu derken kastedilen önemli bir başka unsur da ekonomik faaliyetlerdeki görünürlüğüdür. İslam'ın ilk yıllarında bu hususta örneklerden bahsedilmektedir.[681] Kadınların İslam hukuku uyarınca özel mülkiyet hakkına sahip oldukları ve bu hakkın mahkemelerce sıkı sıkıya savunularak, devam ettirildiği, özellikle sicil kayıtları ile sabittir.[682] Osmanlı toplumunda kamusal alana ekonomik faaliyetler icra etmek amaçlı olarak katılan kadınların varlığı, özellikle taşrada, kayıtlarda geçmektedir. Kanuni dönemi çıkan fermanlarda çamaşırhane işleten kadınlardan bahsedilmekte, işportacı kadınların varlığı haber verilmektedir. Anadolu'nun küçük şehirlerinde halıcılık zanaatiyle uğraşan kadınların varlığı, bazı maden ocaklarında çalışan kadınların varlığı yine çıkan fermanlarda geçen ifadelerde görümektedir.[683]

Bursa şeriyye sicillerinde kamu görevi yürüten *Vezâif-i bâb* adı altında kadın mahkeme görevlilerinin,[684] dokumacılık ve ticaret faaliyetleri ile uğraşan, Manisa ve İstanbul'da değirmen, fırın gibi işyerlerine sahip olan, 17. yüzyıl başlarında

---

679 Bkz: İbn-i Kesîr, **Hadislerle Kuran-ı Kerim Tefsiri,** Çev: Bekir Karlıağa, Bederttin Çetiner, Çağrı Yayınları, C: 12, 1992, ss. 6518-6535.
680 **Kuran-ı Kerim,** s. 426.
681 Emre, **a.g.e.,** ss. 277-278; Aydın, **a.g.m.,** ss. 87-90;
682 Jennings, **ibid.,** pp 115, 120, 121, 133; Gerber, **ibid.,** p. 32
683 Bernard Caporal, **Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1982, ss. 135-136.
684 Akyılmaz, **a.g.e.,** s. 72.

Kayseri'de fırın ve bakkal dükkanı işletmiş kadınların varlığından bahsedilmiştir.[685] 1546 yılı İstanbul küçük ölçekli vakıf kurucularının yarısından fazlasının kadın olduğu ifade edilmektedir. Konya'da bazı kadınların bürokrasi kademelerinde görev aldıkları, 1750'de Rahime Hatun isimli bir kadının Konya etrafındaki develerin sadaka ve nezaretine mutasarrufluk yaptığı, 1738'de Şarife Aişe isimli bir diğer kadının *nabü'ş-şer'i* görevi üstlendiği gibi bilgilerin yanı sıra,[686] Jennings araştırmasına dahil olan sicillerde ekonomik hayata dahil olmuş herhangi bir kadın ismine rastlamadığını ifade edecektir.[687] Ancak 19. yüzyıl sonlarında sanayi işletmelerinin doğuşu ardından kadınların işçi olarak fabrikalarda varlık gösterdikleri[688] gibi 20. yüzyıla kadar kamu görevinde genel anlamda kadınların bulunmadığı[689] ifade edilmiştir. Elbette bahsi geçen koşulların şehirli kadınlar özelinde okunması gerektiği, taşra kadınının hem kamusal alandaki görüntüsünün, hem de ekonomik sahaya katkısının şehirli kadından oldukça farklı olduğu belirtilebilir. Tarımsal faaliyetlerde yoğun biçimde çalışan, evin ihtiyacı olan kumaş ve kilim dokuma işiyle yükümlü olan taşralı kadınların, dinî ve örfî bir takım sorumlulukların hafifletilerek uygulandığı bir sosyal çevrede yaşadıkları, tam anlamıyla üretici olan bu kadının şehirli kadından farklı bir yerde konumlandırıldığı[690] da ayrıca ifade edilebilir.

Bu bilgilerden hareketle, doğrudan İslam hukukuna dayanan sosyal kurallar bakımından engelle karşılaşmayan (şehirli) kadının ekonomik hayata katılımının engellenmesinde, özellikle tarih içinde İslam ulemasının da tesiriyle, örfî yaklaşımların etkili olduğu görülmektedir. Hayrettin Karaman, İslam'da kadının gerekli durumlarda kamu görevi yapması önünde herhangi bir nas olmadığı gibi, destekleyici delillerin[691] varlığından sözetmektedir. Fakat yine de Osmanlı toplumunda ekonomik faaliyetlerin erkekler tarafından yürütülmüş olması, İslam

685 Çağman, Filiz, "Selçuklu ve Osmanlı Dönemleri"**, Çağlarboyu Anadolu'da Kadın,** İstanbul, T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ev Müzeler Genel Müdürlüğü, 1994, s. 42.
686 Çimen, **a.g.e.,** s. 290.
687 Jennings, **ibid.,** pp. 120, 136.
688 Caporal, **a.g.e.,** ss. 136-137.
689 Akyılmaz, **a.g.e.,** s. 72.
690 Altındal, **a.g.e.,** s. 109.
691 Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", **Journal of Islamic Research**, Vol: 1, No: 4, 1997, s. 276.

hukukunda evin geçiminin tamamen erkeğe yüklenmesine bağlanabilir. Hatta İslam hukukunda miras meselesinde kız çocuğun, erkek çocuğa oranla yarı yarıya pay alması da, erkeğin bu durumu ile açıklanmaktadır.[692] Dolayısıyla özellikle evli kadınların, evi geçindirmek ve çocukların ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu olmamalarının, otomatik olarak erkeği ekonomik sahada öne çıkardığı rahatlıkla ifade edilebilir. Balkan Savaşları ve sonrasında I. Dünya Savaşı koşulları altında, erkeklerin cephe savaşlarında yer almaları ile toplumsal hayatın devamı için kadının bilek gücüne ihtiyaç duyulan ortamın tıpkı Batı örneğinde yaşandığı şekliyle[693] teşekkül etmesine kadar kadının kamusal alanda varlığı, tartışmalı bir konu olmaya devam etmiştir. Dönem şartlarını Dünya'da kadının genel durumuyla paralel bir tarih okumasıyla yürütmek ve değerlendirmek ise metodolojik bakımdan ayrıca fayda sağlayacaktır.

Buradan hareketle klasik Osmanlı toplumunda kamusal alanda hem örfi hem de dini dayanaklar ile temellenmiş olan kadının eve aidiyeti durumunun değişim göstermesi, kadının ekonomik faaliyetler sürdürmesi, görünürlüğünün artması için öncelikli olarak eğitim alanındaki değişikliklerin, yani Tanzimat ve sonraki sürecin gelmesi gerekecektir. Zira Göle'nin de net bir biçimde ifade ettiği gibi; "*Tanzimat dönemiyle birlikte kadınların eğitilmesi, açılması, dışarıya çıkması, jimnastik yapması, dans etmesi, fotoğraf çektirmesi vs. gibi konular, Batı toplumsal yaşam biçimini ve mahrem olarak tanımlanan kadın yaşam alanlarının giderek toplumsallık ve görünürlük kazanmasını sembolize etmiştir.*"[694] 1870'de Dârulmuallimâtların açılması ardından Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi'ne eklenen 71. ve 72. maddeler ile okulun idari kadrosunda yer almak üzere ilk defa bir müdirenin ve ihtiyaç duyulan ilim ve fen dersleri vermeleri için muallimelerin tayininin uygun görülmesi[695] bu bağlantıda hatırlanması gereken gelişmelerdendir. Dolayısıyla eğitim sahasındaki reformist hareketlere geçmeden önce, kamusal alanda kadının silikleşmesinde etkili olduğu iddia edilebilecek Osmanlı kadınının

692 Akyılmaz, **a.g.e.,** s. 50; Karaman v.d., **a.g.e.,** s. 313.
693 Fatmagül Berktay, "Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye", **Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları No: 7,** 2004, s. 8.
694 Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, ss. 56-57.
695 Ergin, **Türk Maarif Tarihi,** C. 1, s. 669.

kılık kıyafet meselesine değinmekte fayda vardır.

3.1.2.3. Kılık Kıyafet

İslam fıkhında kadınların kendilerine mahrem olmayan erkeklerin yanlarında iken örtünmeleri hükmünün kaynağı kabul edilen; *"Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, dış elbiseleriyle üzerlerini sıkıca örtmelerin,i söyle. Bu onların tanınmamalarına, tanınıp da sıkıntıya maruz kalmamaları için en uygun olandır..."*[696] mealindeki, Ahzab Suresi 59. ayeti, kadınların dönem cahiliye kadınlarından ayırt edilerek tanınmaları ve dönem şartlarında rahatsız edilmemeleri amacıyla[697] gelmiş bir hüküm olarak kabul edilmektedir. Nur Suresi 30. ve 31. ayetlerde[698] ise bu örtünmeden el, yüz ve ayakları hariç tutulacak şekilde zikredilmekte, aynı zamanda bu ayetlerin yalnızca kadın için değil, erkekler için de iffeti korumaya yönelik emirler içeren genel bir hüküm olduğu belirtilmektedir.[699] Kadının örtünmesi konusunda herhangi bir şekil şartı ve model önerilmediği gibi çarşaf, peçe ile dışarı çıkılması zorunluluğunun İslam'da olduğu iddiasının isabetli olmadığına dair ifadeler bugünün din adamlarınca açıklanmakla birlikte,[700] rivayet tesfirleri arasında önemli bir yeri olan İbn-i Kesîr tefsiri[701] gibi önemli kaynaklar başta olmak birçok çalışmada[702] bahsi geçen tesettür kuralının peçeyi tarif ettiği yolunda delil ve yorum dile getirilmiştir. Ancak Osmanlı hukuk sisteminin en önemli müracaat kitabı olan **Mülteka**'da örtünün şekli ile alakalı kati hükümler yer almamış, kıyafetin ayaklara kadar inmesi ve uzun kollu olması gerektiği ifade edilmiştir. Peçenin veya yaşmak denen yüzün bir kısmını örten örtünün zikredilmediği kitapta, bir erkeğin kadının yüzüne bakabileceği yönündeki hüküm de açıkça yer almaktadır.[703] Peçe veya yaşmağın İslam'a Hz. Muhammed

696 **Kuran-ı Kerim,** s. 427.
697 İbn-i Kesîr, **a.g.e.,** s. 6602.
698 **Kuran-ı Kerim,** s. 354.
699 Karaman, **a.g.m.,** s. 274.
700 Karaman v.d., **a.g.e.,** s. 72.
701 İbn-i Kesîr, **a.g.e.,** s. 6602.
702 Örnek için bkz: Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili,** C. 6, Azim Dağıtım, t.y., ss. 336-340.
703 İbrahim Halebî, **Mülteka Tercümesi,** C:2, Sad: Ahmet Davudoğlu, İstanbul, Sağlam Kitabevi,

sonrası dönemlerinde sokulan kültürel ve erkek egemen anlayışın bir eklentisi olduğu yorumlarının yanı sıra,[704] İslamın beş farzından biri olan Hacc ibadetinde kadınların yüzünün açık olması şartının[705] istisnai bir durum olduğu kabulünden yola çıkarak bu şartın normal şartlarda peçenin varlığına delalet ettiğine dair yorumlar da söz konusudur. Ancak mezhep imamları yüz ve ellerin örtülmesi gerekmediği yorumunu yapacaklardır.[706] Bu bağlam ve fikir karşıtlıklarından yola çıkarak Osmanlı toplumunda kadının kılık kıyafetine getirilen sınırlandırmalara kısaca bakmak yerinde olacaktır. Böylece uygulanan kılık kıyafet rejiminin örfî anlamlar taşıyıp taşımadığı da görülebilecektir.

Bahsi geçen örtünme kuralına binaen Osmanlı toplumunda kadınların örtünme zorunluluğu bulunmasının yanında, yüzlerini peçe veya yaşmakla örtmeye mükellef tutuldukları bir çok kaynakta rastlanan sıradan bir bilgidir. Türk töresinde kadının yüz örtme geleneği olmadığı bilgisinden[707] yola çıkarak uygulamanın geleneğe daha sonra eklenmiş olduğu ifade edilebilir. Zira Türk tarihinde ilk peçe kullanımının I. Murat döneminde Bursa'da, bölgeye sonradan yerleştirilen, güzellikleriyle nam salmış kadınların yüzlerini örtmelerinin emredilmesiyle başladığı iddia edilmektedir.[708] Ancak Osmanlı kadınlarının Fatih dönemine kadar peçe yahut yaşmak kullanmadıkları da iddialar arasındadır.[709] Kanuni dönemi Osmanlı topraklarını ziyaret eden Alman Hans Dernschway kadınların yüzlerini ince siyah bir tülle örttüklerini belirtirken[710] daha sonraki dönemlerde de çeşitli seyehatnamelerde benzer örtülerin kullanımı doğrulanmıştır. 19. yüzyıl kadın giysisinin peçeden ziyade ferace-yaşmak ikilisinden oluştuğu[711] ise birçok kaynakta

1983, s. 345, 354.
704 Saadawi, **a.g.e.,** s. 206.
705 Nebi Bozkurt, "Peçe", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 34, 2007, s. 211.
706 M. Said Ramazan el-Bûtî, **Fıkhu's-Siyre: Peygamberimiz (SAV)in Uygulamasıyla İslam,** Çev: Ali Nar, Orhan Aktepe, İstanbul, Gonca Yayınevi, 1986, ss. 240.-241.
707 Çimen, **a.g.e.,** ss. 201, 308..
708 Bkz.:Ahmed Şikarî, **Karamannâme: Zamanın Kahramanı Karamanîler'in Tarihi,** Haz: Metin Sözen, Necdet Sakaoğlu, Karaman, Karaman valiliği, Karaman Belediyesi, 2005.
709 Tezer Taşkıran, **Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları,** Ankara, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyetin 50. Yıldönümü yay., 1973, s.19.
710 Çimen, **a.g.e.,** s. 309.
711 Tezcan Hülya, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yüzyılda Kadın Kıyafetlerinde Batılılaşma," **Sanat Dünyası,** Sy.: 37, 1988, s. 49; Sevgi Gürtuna, "Osmanlı Kadınının Giyim Kuşamı", **Osmanlı Ansiklopesidi,** C: 9, Ankara Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 191. Bozkurt, **a.g.m.,** s. 211.

tarif edilmektedir.

Lale Devri (1718-1730) ile birlikte kadının dışa açılmasının giyim kuşamda gevşemeye yol açtığı düşüncesinin, kadınların kıyafetleri ile alakalı fermanların çıkarılmasına sebep olduğu, iddialar arasındadır.[712] Lady Montagu'nun 1717 tarihli mektuplarında anlattığı serbest ortam[713] tam da Lale Devri'nin girişindeki durumu anlatmaktadır. 1725'te bu dönem kadın kıyafetlerinde uygunsuz bulunan alışkanlıkların önüne geçilmek üzere çıkan fermanlar, aksi durumda verilecek cezaları da içermiştir. 1726'da İstanbul kadısına gelen şikayetler üzerine bir takım yasaklar uygulandığı ifade edilmektedir. 1791'de İstanbul Eyüp, Galata ve Üsküdar kadılarına yollanan yasak fermanında ise *İngiliz şalisi* denilen ince kumaşın ferace dikiminde kullanılması engellenmiş ve feracenin şekli hakkında sınırlamalar getirilmiştir.[714] 18. yüzyıl şeriyye sicil kayıtlarına gelindiğinde peçe kullanılmasına dair emirlerin yanısıra, kıyafetlerin renkleri, biçimleri, yakaların ölçüsü gibi ayrıntılı meselelerde de kadının kıyafetine sınırlama ve zorunluluklar getirildiği görülmüştür.[715]

1788'in Haziran ve Temmuz aylarında, İstanbul kadılığı 65 numaralı sicilde, kadın elbiselerine basma veya yazma usulüyle ayet, beyit gibi yazıların yazılmaması, yazan, satan alan ve imal edenlerin şiddetli cezaya çarptırılacağına dair emir ile 1789'da İstanbul kadılığı 65 numaralı sicilde, şal, tülbent ve kumaş üzerine yazı yazdırıp satanların sürgün edileceğine dair belgenin[716] dayanağı şerî bakımdan uygunsuz oluşuna[717] bağlı görünmektedir. Diğer yasakların keyfi olup olmadığı hakkında yorum yapabilmek için dayanaklarının neler olduğu, dönem algısının ve hukuki veya örfî altyapının nasıl şekillendiğinin bilinmesi faydalıdır. Zira bu sınırlamaların yalnızca kadınları değil, erkeklerin kıyafetlerine de zaman zaman müdahaleler şeklinde vuku bulduğu bilinmektedir.

---

712 Gürtuna, **a.g.m.,** s. 193.
713 Montagu, **ibid.,** pp 134-135.
714 Koçu, **a.g.e.,** ss. 76-77.
715 Albayrak, **a.g.e.,** ss. 63, 75, 145, 151, 163; Davis, **a.g.e.,** ss. 217, 218;
716 Albayrak, **a.g.e.,** ss. 145, 151.
717 Bilmen, **a.g.e.,** s. 451.

III. Selim döneminde çıkarılan kıyafet düzenlemeleri özellikle çeşitli cemaatlerin birbirinden ayırt edilmesi amacıyla yenilenmiş, memur ve halk sınıfı kıyafetleri hakkında da sık sık iradeler çıkmıştır. Paşaların kısa kavuk takıp, büyük sarık sarmaları yasaklanmış, esnafın kıyafetlerinde diğer sınıflar ile karışmalarına sebep olacak unsurların giyimi sınırlandırılmıştır.[718] 1790 yılına ait sicil kayıtlarında rastlanan ve erkeklerin kısa sarık ve kısa kavuk şartının ilanı[719] gibi durumlar bir takım dini veya sosyal dayanaklar çerçevesinde kılık-kıyafet düzenlemesi yapıldığını göstermektedir.

Topkapı Sarayı arşivlerinde bulunan 1854 tarihli terzi defteri kayıtları ışığında kadın kıyafetlerinin henüz geleneksel özellikleri korumakla birlikte, bir takım aksesuarlar bakımından Avrupalılaştığı, 1873 sonrası kayıtlarda ise kadın kıyafetinde köklü değişimlerin meydana gelerek Batılılaşma izlerini kuvvetli biçimde taşıdıkları iddia edilmektedir.[720] Tanzimat sonrasında, önceki müdahalelerin hem cemaatler arası ayrışmayı ortadan kaldırdığı hem de erkek ve kadınlar için kıyafet sınırlamalarının teoride yumuşatıldığı[721] ifade edilse de, pratikte uygulanmaya devam edildiği görülmektedir. Zira çıkan yasalarla düzenlemeler devam etmişir.[722] Ayakkabı renklerinin Müslüman ve Gayrimüslim kadınları ayırt etmeye yarayacak şekilde sabitlenmesi, 1843 tarihli bir fermanla kadınların şeffaf peçe kullanmamaları konusundaki uyarı[723] gibi müdahalelerin Tanzimat sonrasında da devam ettiği bilinmektedir.

Aynı zamanda Tanzimat sonrasında kadın giyiminde yaşanan değişim, kimlik kaybı ve mahremiyet çizgilerinin gevşemesi olarak kabul edilmekteydi. Bu görüşe göre giyim-kuşamda gerçekleşecek daha radikal değişiklikler, zincirleme etkiyle birçok alanı da içine alacaktı. Namık Kemal’in, medeniyeti kadın kıyafetlerinin Batılılaşması olarak anlayan zihnin yaratacağı sonuçları İslam ahlakına aykırı

718 Karal, **Osmanlı Tarihi,** C: 8, s. 199.
719 Albayrak, **a.g.e.,** s. 163.
720 Tezcan, **a.g.m.,** s. 45.
721 Şehmuz Güzel, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Toplumsal Değişme ve Kadın", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C.III-IV, s. 858; Karal, **a.g.e.,** s. 203.
722 Fatmagül Berktay, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce,** C: 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 353.
723 Ubicini, **1855’te Türkiye,** ss. 106, 123.

bulması dönem yaklaşımını temsil etmekteydi. Özellikle Osmanlı üst tabaka kadınlarda görülmeye başlanan değişim, modayı takip tartışmalarını da getirmiş, dönemin önemli kadın yayın organı olan **Hanımlara Mahsus Gazete'**de modanın Batı taklikçiliği olduğu suçlamalarına cevap verilirken, geleneksel sınırların ve tesettürün korunması şartıyla kadının modaya uygun giyinmesinde bir beis olmadığı vurgusu yapılmıştır.[724] Daha sonrada bahsi geçecek olmakla birlikte, II. Meşrutiyet'le birlikte yaşanacak değişimlere rağmen tesettür konusu kadınlar tarafından sahip çıkılan bir mevzu olagelmiştir.

Yaygın bir yanlış bilgi ise Osmanlı kadın giyimi geleneğinde çarşafın asırlarca büyük rol oynadığıdır. Aslında çarşaf adı verilen giyim tarzının Osmanlı'ya Tanzimat döneminde, Hacca gidip gelenlerin muhtemelen İranlılardan aldıkları bir giyim olduğu[725] veya ilk defa 1871'de Subhi Paşa'nın Suriye valiliği esnasında, ailesinden kadınlar tarafından getirildiği iddia edilmektedir.[726] Hatta önceleri dine sonradan eklendiği sebebiyle bidat kabul edilip rağbet görmeyen çarşaf, ancak 1870'lerde ince yaşmaklı feracenin yasaklanması ardından yaygınlaşmıştır.[727] Bu yıllarda çarşaf kullanmak suretiyle bazı erkeklerin hırsızlık ve yolsuzluğa yeltenmeleri, Yıldız Sarayı'na sızmaları gibi[728] güvenlik gerekçeleri ve ince kumaştan siyah çarşaf ve siyah tül kullanan müslüman kadınların matem tutan Hristiyanlara benzemeleri sebebiyle II. Abdülhamid tarafından, 2 Nisan 1892'de giyilmesi yasaklanmışsa da daha sonra bu yasak kalkmıştır.[729] Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı, Osmanlı fikir dünyasında söz sahibi olmuş ilk kadın yazar olan Fatma Aliye de tesettür konusunda fikir beyan etmiş, İran etkisi ile kadın tesettürünün aşırıya kaçılan bir unsur haline geldiği eleştirilerini sunmuştur. Tesettürün gerekliliğini vurgularken, ilerleme önünde engel olarak görülmesine karşı çıkmış,

---

724 Namık Sinan Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar", **Kadın Araştırmaları Dergisi,** 2013/1, Sy. 12, ss. 114-115.

725 Sabahaddin Türkoğlu, "Çarşaf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 8, 1993, s. 231.

726 Müsahipzade Celâl, "İstanbul'da Giyim Kuşam", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C: 2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 564; Davis, **a.g.e.,** s. 219.

727 Türkoğlu, **a.g.m.,** s. 231;

728 Akyılmaz, **a.g.e.,** s. 80.

729 Şefika Kurnaz, **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını: 1839-1923,** Ankara, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 33.

aynı zamanda kadınların bizzat kendilerinin, tesettürlerine herkesten önce sahip çıkacak kadar bağlı olduklarını ifade etmiştir.[730] Dolayısıyla Osmanlı feminizminin ilk temsilcilerinden olan isimlerin, yayın organlarının tesettür konusundaki yaklaşımının bu minvalde seyrettiğini hatırlamak yerinde olacaktır.

Bu gelişmeler akabinde, kadın giyiminde bir dönem etkili olan alışkanlıkların yavaş yavaş değiştiği, çarşaf ile kullanılan peçenin inceldiği ve açık renkli hale geldiği, giderek yaşmağa dönüştüğü görülmüştür. Henüz şapka kabul görmediyse de hotoz adı verilen şapkamsı başlık türbanın yanı sıra yaygınlaşmıştır.[731] Ubicini, Lady Londonderry'nin gezi notlarından alıntılayarak, 1854'te Sultan Abdülmecid'in kızı ile Ali Galip Paşa'nın düğünü hakkında bilgiler verirken, Osmanlı kadınının giyim kuşam ve adetlerindeki değişimin Osmanlı modernleşmesi adına nasıl bir ihtilalin yaklaştığının habercisi olduğunu belirtecektir. Zira değişimi en zor gerçekleşecek olmasına rağmen kadınlar arasından yapılan ev içi adetlerin de Avrupai tarza evrilişinden[732] bahsetmesi dikkate değerdir.

Sultan Abdülmecid döneminde kadın kıyafetlerinde Avrupalılaşma ivme kazanmakla birlikte, Sultan Abdülaziz dönemine tekabül eden 1870'lerden sonraki süreçte bu dönüşümün hızlandığı belirtilmektedir. Bunda özellikle Fransız İmparatoriçesi Eugénie'nin İstanbul ziyaretinin etkili olduğu ifade edilmektedir. II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde de üst tabakanın, kıyafetlerini Beyoğlu'nun levanten terzilerinde diktirdiği bilinmektedir.[733] Elbette bu değişimin, ekonomik saiklerin de tesiriyle başta saray ve şehirli üst sınıf ailelerde görülecektir. Taşranın dönüşüm geçirmesi uzun soluklu bir serüven olacak ve şehirden oldukça farklı bir seyir gösterecektir.

Kadının kamusal alanda görünürlüğünde, kılık kıyafet anlamında yaşanan dönüşümle birlikte, Tanzimat ve sonrasını içine alacak bir eğitim reformu süreci söz konusu olacaktır. Birbirlerine önemli ölçüde tesir eden bu dönüşümü bağlantılı

730 Turan, **a.g.m.,** s. 122.
731 Davis, **a.g.e.,** s. 222.
732 Ubicini, **1855'te Türkiye,** s. 110.
733 Tezcan, **a.g.m.,** ss. 48-50.

biçimde okumak, sağlıklı bir tahlil yapmak için fayda sağlayacaktır. Buradan hareketle, kadının kamusal alanda görünürlüğünü arttıran bir diğer önemli etken olarak eğitimden ve özellikle Tanzimat sonrası reform kapsamındaki hareketlerden bahsetmek açıklayıcı olacaktır. Zira kadınların mesleki eğitimine ancak bu dönemde rastlanabilecektir.

3.1.2.4. Eğitim

Kadının örgün eğitim sistemine dahil olması ile alakalı klasik Osmanlı toplumu uygulamalarına bakıldığında, başlangıçta yalnızca kız çocuklarının sıbyan mekteplerinde aldıkları temel dini eğitimden söz etmek mümkündür. Örgün eğitim kurumlarının 19. yüzyıl ilk yarısına kadar bu seviyede kalmasının sebeplerini daha ziyade örfî bir altyapıya dayandırmak münasip görünmektedir. Zira İslam dini açısından bakıldığında Kur'an'da çeşitli ayetlerle ilim yüceltilmiş, Hz. Muhammed de kadın erkek ayırt etmeksizin; *"İlim taleb etmek her Müslümana farzdır"*[734] ifadeleriyle ilim sahibi olunmasını övmekle kalmamış, bir yükümlülük olarak da belirtmiştir. Kadının okuma yazma bilişini bir övgü vesilesi olarak ifade eden Hz. Muhammed'in, Şifa bint-i Abdillah'ın hekimlik bilgisini uygulamaya devam etmesine müsaade ettiği ve bu kadının eşi Hafsa'ya okuma yazma öğrettiği bilinmektedir.[735] İslam Peygamberi'nin vefatı sonrası gelişen ilim kollarında çeşitli kadınların uzmanlaştığı, erkeklere ders verdiği de bilinen bir diğer gerçektir. 12. yüzyılda eğitim alan ve hoca statüsü kazanan Şuhde binti el-İbari örneğinin yanısıra, Mısır'da Fatimiler döneminde el-Ezher Medresesi himayesinde 10. ve 12. yüzyıllar aralığında Kahire saray avlusunda halktan kadınlara konfrenaslar verilerek eğitildikleri bilinmektedir. Darü-l Hikmet'de de kadınlara sınıflar tahsis edildiği kaydedilmiştir.[736] Yine 12. yüzyılda İbn-i Asâkir seksen uzman kadın hocanın, 14. yüzyılda Taceddin es-Subkî hadis alanında uzmanlaşmış, ders veren üstadlar

734 Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, **Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi,** C. 1, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1982, ss. 387-390.
735 Emre, **a.g.e.,** ss. 277-278.
736 Davis, **a.g.e.,** s. 60.

arasında on dokuz kadının ismini anmıştır. 15. yüzyılda Suyûtî otuz üç, İbn-i Hacer el-Askalânî elli üç kadın hocadan ders aldığını belirtmiştir.[737] Dolayısıyla İslam'ın kadının eğitimi önünde bir engel teşkil ettiği iddiaları gerçeklerle örtüşmemekle birlikte, söz konusu engellemelerin ancak toplumların kadın hakkındaki kültürel kodları ile bağlantılı olduğu yargısı daha gerekçi ve kabul edilebilir bir hükümdür.

Bu bağlamda Osmanlı eğitim sisteminde kızların örgün eğitime dahil oluşu mahalle mektepleri statüsündeki okulların dışında mevcut görünmemektedir. Bu klasik sıbyan mekteplerinin yanı sıra, Osmanlı eğitim sisteminde varlığı kuşkusuz olan saray mekteplerinde, hanedan üyesi kız ve erkeklerin birlikte eğitim gördükleri bilinmektedir.[738] Ancak örgün olmayan, ev içi eğitim sistemi dahilinde kız çocuklarının özel hocalar eşliğinde belirli bir eğitimden geçtikleri ifade edilebilir.

Dolayısıyla kızların örgün eğitime sıbyan mektebi haricinde katılımları ilk defa 1859'da İstanbul'da açılan kız rüşdiyesi aracılığı ile gerçekleşmiştir.[739] Tanzimat dönemiyle birlikte, kızların eğitimi noktasında atılan adımların önemli bir sebebini Sultan Abdülaziz döneminde bazı devlet adamlarının eğitimin geliştirilmesi konusuna odaklanmaları oluşturmuştur. Diğer bir sebebin ise Osmanlı topraklarında siyasi memuriyet başta olmak üzere çeşitli vesilelerle yaşayan Avrupalıların, kızların eğitimini önceleyen talepleri olduğu düşünülmektedir. Bunlardan biri De Gaston'dan yapılan alıntıda görüldüğü gibi, İmparatorluğun ıslahı için en iyi tedbirin Müslüman kızlar için okullar açmak ve bu okullarda Avrupalı kadın öğretmenlerin eğitim vermesi gerektiği beyanıdır.[740] Bu ve benzeri görüşlerin de tesiri ile Tanzimat fermanı ve sonrasında Islahat fermanıyla verilen taahhütlerin neticesi olarak kız eğitiminde önemli adımlar atılmaya başlanmıştır.

Kızların eğitimi hakkında tartışmalar çoğaldıkça, gazetelerde; "*Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek*

737 Aydın, **a.g.m.,** s. 92.
738 Ergin, **Türkiye Maarif Tarihi,** C:1, s. 6.
739 Ergin, **a.g.e.,** s. 543.
740 Karal, **a.g.e.,** s. 199.

kocalarının emirlerine itâat etmeleriyle ve istemediklerini yapmaktan sakınmalariyle ve iffetlerini koruyup kanaât ehli olmalariyle mümkün olacaktır"[741] şeklinde çıkan ilanlardan da anlaşılacağı üzere, kadın eğitiminin sınırlarının dinî dayanaklar sunmak suretiyle çizildiği bir döneme girilmiştir. Van Os, bu gibi yaklaşımları Amerika'daki dinsel canlanış sürecinde dindar kesimin kız okulları açma misyonu için yaptıkları açıklamalara benzetirken, bu hareketlenmenin Osmanlı'yı da tesiri altına almış olabileceğini vurgular. Diğer taraftan Van Os, kadının eğitilmesi meselesine, mevcut cinsiyet düzenini bozmayacak şekilde, ait oldukları aile kurumundaki rollerini daha iyi yerine getirebilmelerinin sağlayıcısı şeklindeki yaklaşımın[742] reform sürecini hızlandırıp kolaylaştırdığını ifade eder.

Kız rüşdiyelerinin açılması ile önemli bir başka problem ortaya çıkmış, bu okullarda ders verecek kadın öğretmen yoksunluğu fark edilmiştir. Fransa'nın 1867 tarihli Duruy Kanunu'ndan etkilenilerek hazırlanan 1869 Maarif-i Umûmiye Nizâmnamesi, kızlar için öğretmen okulu açılması ve rüşdiyelerin çoğaltılması kararını getirmiştir. Aynı zamanda bu nizamname ile erkek ve kızlar için sıbyan mekteplerine devam mecburiyeti getirilmiş, gerekli durumlarda birlikte ders almaları uygun bulunmuştur.[743] Yaşanan bu gelişmeler ve 1869'da Kız Sanayi Mektebi, 1870'de Dârulmuallimât'ın açılması kızların eğitime dahil edilişini hızlandıran önemli ilk adımlar olmuştur. Kız Sanayi Mektebi'nin, 1865'te Mithat Paşa'nın valisi bulunduğu Rusçuk'ta yetim kızlar için, ordunun dikiş ihtiyacını karşılamak üzere açtığı okulun bir benzeri olarak, Yedikule'deki fabrikalarda çalışmak ve askere sargı ve çamaşır dikme hedefiyle 1869'da kurulduğundan bahsedilmektedir. Daha sonra Maarif Nezareti kızların hem okumaları hem de kaba işlerden ziyade kendilerini yetiştirecekleri sanatlar öğrenmeleri amacıyla 1878'de Üsküdar'da ve 1879'da Aksaray'da ve aynı yıl Cağaloğlu'nda üç kız sanayi mektebi açtırmıştır.[744] Temel amacı iyi anneler ve ev hanımları yetiştirmek olduğu ifade edilen bu okullar maarif belgelerinde; "*Avrupa inâs mektepleri nizâmâtına tevfîkan tanzim olunan program*

741 Ergin, **a.g.e.,** s. 458.
742 Van Os, **a.g.m.,** ss. 340-342; Berktay, **"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm"**, s. 350.
743 Bayram Kodaman, **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi,** Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, s. 63.
744 Ergin, **a.g.e.,** s. 686.

mûcibince lisan, mûsiki ve inâsa mahsus elişleri talim olunmak üzere Sultan Mahmut türbesi civarında bir mektep tesis olunup sene-i mezkûre 30 Rebiülevveline müsâdif 1 Mart 1296 (1879) da resmi kûşâdı icrâ edilmiş"[745] ifadeleriyle anılmıştır. Meşrutiyete kadar yayınlanan salnamelerde başlangıçta 5 yıllık eğitimi olduğu kaydedilen bu okullar Leylî İnas Sanayi Mektebi, Nehârî İnas Sanayi Mektebi ve Üsküdar Nehârî Kız Sanayi Mektebi isimleri ile anılacaktır. 1900'de eğitimleri 7 yıla çıkarılan okullara 1909'da Osmanlı-Fransız Kız Sanayi Mektebi adıyla Mahmutpaşa'da ve yine aynı yıl Bakırköy'de İnas İttihad-ı Osmani Mektebi adı altında açılanlar eklenmiştir.[746] 1900 senesi için yapılmış olan müfredat programına göre bu mekteplerde kız rüşdiyelerinde okunan derslerden üstün olarak elişleri ve aşçılık da eklenmiştir. Programda *"Elif-ba ve şifahî malûmat, Kur'an-ı Kerim maa-ttecvit, Ulûm-i diniye, Kırâat ve imlâ, Kitabet, Kavâid, Arabî, Farisî, Hüsn-ü hat, Dürûs-i eşya ve malûmat-ı nâfia, Terbiye-i bedeniye, Ahlâk, Hıfzıs-sıhha, Hesap, Coğrafya, Tarih, Resim, Hendese, El hünerleri (halı ve bez dokuma)"* yer almıştır.[747] Sanayi Mekteplerinin genç kızları yatılı okul formatı da dahil olacak şekilde örgün eğitime dahil etmesi ve belli bir formasyondan geçirerek kamusal hayata hazırlaması, dönem adına önemli bir boşluğu doldurma niyetiyle kurulduklarını göstermektedir.

1914'te, Dârulfünûn'da kızlara yönelik derslerin verilmesine kadar Dârulmuallimât, kadınlar için en yüksek eğitim kurumu olarak kalacak, mezunları ilk kadın memureler olarak okullarda görev yapacaktır. 1870'te yirmi dokuz öğrenci ile başlayan Dârulmuallimât öğrenci sayısı, 1895'te 350'ye varmıştır.[748] Okulun programına bakıldığında *Mebadii Ulûm-i Diniye ve Ahlâk, Kavaid-i Lisân ve İnşa, Hesap, Nakış ve Ameliyât-ı Hayyâtiyye, Resim, Hatt-ı Sülüs ve Nesif, Tarih-i Osmanî ve Coğrafya* derslerinin[749] verildiği görülür. Sir Frey'in kızının 1909'da kız okulları hakkında hazırladığı raporda belirtilen öğretmen okulu ıslahı önerisine göre pedagoji derslerine ağırlık gerekliydi. Avrupa'dan bir müdür yardımcısının

745 **A.e.,** s. 687.
746 Kurnaz, **a.g.e.,** ss. 21-22.
747 Ergin, **a.g.e.,** s. 689.
748 Davis, **a.g.e.,** s. 66.
749 Ergin, **a.g.e.,** ss. 670-671.

gerekliliğine de vurgu yapan rapor, okulların yatılı hale dönüşmesini savunuyordu. Avrupa usulü bir yatılı okul profili çizen raporun teklifleri dönem aydınlarından bazıları tarafından desteklenmiş, hatta II. Meşrutiyet öncesinde ABD ve Fransa'da bulunan eğitimci Ethem Nejat bu konuda bir program teklif etmiştir. Pratik hayata yönelik olması hedefenen bu programa benzer bir değişikliğe gidildiyse de uygulamada ciddi bir farklılık söz konusu olmamıştır.[750]

Dârulmuallimât'ın kuruluşundan önce aslında kadınların meslek edindikleri ilk okul 1826'da Tıbhane cerrahi dersi kapsamında açılan Ebe Mektebi olmuştur. Öncelikle sadece erkek ebe yetiştiren kurum 1842 itibariyle kadın ebe yetiştirmeye başlamıştır. Ancak bu eğitimin okuma yazma bilgisi dahi aranmayan, temel bir eğitim olduğu da bilinmektedir. Okula giriş için ancak 1908 sonrası ilkokul mezuniyet şartı getirilecektir.[751] 1845 yılında 10 müslüman kız ebelik mesleğini icra edecekleri diplomalarını almış görünmektedir.[752] Ancak ebelik mesleğini halihazırda devam ettiren kadınların, okul eğitimi ile mesleki alana yeni giriş yapmadığı, asıl kamusal alanda meslek icrasının öğretmenlik ile mümkün olacağı belirtilebilir.

Böylece Tanzimat döneminin sonlarına doğru kızlar için İstanbul'da açılan okulların sayısı 10'u bulurken, kızların ortaöğretim imkanları da Tanzimat sonrasında mümkün olmuş, 1858'de kız rüştiyelerinin açılmasının teklifi üzerine 1859'da İstanbul Sultanahmet'te ilk kız rüştiyesi açılmıştır.[753] 1903'e gelindiğinde kız rüşdiyelerinin sayısı 12'yi bulacaktır.[754] İlk açılışından itibaren elli yıl içinde bu sayı 85'e ulaşmıştır.[755] 1872'de yetim ve öksüz çocukların okutulması için açılan Darüşşafaka lisesine başlangıçta kız ve erkek öğrencilerin birlikte alınması kararlaştırılmış ve binası da buna uygun şekilde inşa edilmişse de okul erkek öğrencilere tahsis olunmuştur.[756] II. Abdülhamid'in tahta çıkması ile başlayan dönemin ise, birçok eleştirinin ve istibdat suçlamalarının hedefi olmasına rağmen,

750 Kurnaz, **a.g.e.,** s. 55.
751 Ergin, **a.g.e.,** ss. 540-543.
752 Caporal, **a.g.e.,** s. 105.
753 Ergin, **a.g.e.,** ss. 457-459.
754 Kodaman, **a.g.e.,** s. 98.
755 Kurnaz, **a.g.e.,** s. 9.
756 Ergin, **a.g.e.,** s. 490.

kadınların eğitim hayatına katılması bağlamında, önemli adımların hızla atılmaya devam ettiği sürecin önemli bir parçası olduğu görülmüştür. Ergin bu dönem eğitim atılımlarını "yayılma ve ilerleme" başlığıyla formülize etmiş, okullaşmanın vilayetlere yayılması[757] ile bu önemli atılımın kadınları da eğitime dahil ederek önemli bir ivmeyi temsil ettiğini ifade etmiştir. Zira dönem okuma yazma oranı önceye nazaran beş kat artış göstermiş,[758] böylece basın yayın alanında yaşanan gelişmelerin takibi mümkün olmuş, aydınların topluma nüfuz olanağı da dolaylı olarak artmıştır.

1869 Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi ile sıbyan, rüştiye, idadiye ve sultanî mekteplerinin düzenlenmesi ve Dârulfünûn açılması kararının ardından girişilen eğitim reformunun kız idadisi açma aşaması da II. Abdülhamid dönemine denk gelecektir. Liseye hazırlık statüsünde kabul edilebilecek olan ilk kız idadisi 1880'de Münif Paşa nazırlığında açılmış, Batı usulü eğitimin görüldüğü, Fransızca, İngilizce, Almanca ve müzik derslerinin de verildiği okul ilgisizlik sebebiyle iki yıl sonra kapanmıştır.[759] Zaten 1892'de rüşdiye ve idadiler birleştirilip, öğrenim süresi 3 yıla indirilmiş, ders programlarında yeniden düzenlemeye gidilmiştir.[760] Bu bilgilerden yola çıkarak anlaşılmaktadır ki özellikle kız eğitimi alanında yapılan atılımların karşılık bulması için İstanbul merkezli hareketler dahi zaman zaman ilgisiz kalmıştır. Bu durumun en önemli sebebi de toplumsal ihtiyaçlarının dönüşümünün ve ekonomik şartların henüz bu ivmeyi karşılayacak seviyeye gelmeyişidir.

Devlet okullarının yanısıra 1882 tarihli Devlet Salnamesi'nde ilk defa karşılaşılan özel okullara dair kayıtta İstanbul'da 5 erkek ve 4 kız okulundan bahsedilmektedir. Ancak bunların sınırlı sayıda kaldıkları ve süreklilik gösteremedikleri ifade edilmiştir. Buna karşın gayrimüslim tebaanın kızlarının, çeşitli yabancı okulların kız veya karma eğitim veren örneklerinde, Tanzimat sonrasında eğitim aldıkları görülecektir.[761] Ticaret ve Nafia Nezareti İstatistik

757 Ergin, **a.g.e.,** s. 874.
758 Ahmet Akgündüz v.d., **Bilinmeyen Osmanlı,** İstanbul, Osav, 1999, s. 276.
759 Kurnaz, **a.g.e.,** s. 17
760 Kodaman, **a.g.e.,** s. 112.
761 Cemil Koçak, "Tanzimat'tan Sonra Özel ve Yabancı Okullar", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C:2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 491.

Umumi İdaresi 1894-1895 yılları arasındaki kayıtlara bakıldığında yabancı okullar ve gayrimüslim okullarında okuyan kız sayısı 118 bin 890'dır. Aynı yıllarda Müslüman kız öğrenci sayısı ilkokullar da dahil olacak şekilde 253 bin 349'dur. 1907-1908 arasında İstanbul'da okuyan kız öğrenci sayısı 23 bin 470, taşrada ise bu sayı 163 bin 466'dır.[762] Ayrıca Osmanı topraklarında 1819 itibariyle misyonerlik faaliyeti sürdüren grupların açtığı okullarda da kız öğrencilerin bulunduğu saptanmıştır.

Özellikle misyonerlik faaliyetlerinin İstanbul'a kayması ardından 1832'de açılan kız okulu Fener Patrikhanesi'nin baskılarıyla kapatılmış, 1834'te İstanbul Beyoğlu'nda bir yenisi faaliyete başlamış ve Bursa, Trabzon ve İzmir'de de yeni okullar devreye sokulmuştur. 1901 Maarif Salnamesi'nde taşradaki Amerikan okulların sayısının 96'ya ulaştığı görülmektedir. Gayrı resmi sayılar ise 1900 yılında 425'i göstermektedir. Müslümanların Amerikan okullarına katılımları 19. yüzyıl sonlarında gerçekleşecektir. Hatta sadece Amerikan okulları değil, tüm yabancı okullardaki Müslüman öğrenci sayısı 1900 yılında %15, 1911'de ise %56'ya ulaşacaktır.[763]

Dolayısıyla okullaşmanın II. Meşrutiyet'le birlikte hızlı bir seyir gösterdiği, kız eğitiminin oransal olarak arttığı bilinmektedir. Ancak kadınların kamusal alana çıkışlarını hızlandıracak olan eğitime dahil olmak için, öncelikli olarak ev içi eğitim alışkanlıklarından vazgeçilmesi gerektiği hatırlanması gereken bir husustur. Zira kızların mevcut okullara devamlarının yavaş işleyen bir süreçte gerçekleşmesinde önemli bir etken, uzun süre eğitimin özel hoca ve mürebbiye sistemine bağlı şekilde yürütülmesi alışkanlığıdır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı Batılılaşmanın hızlanmasıyla yabancı mürebbiye geleneği yaygınlaşacaktır. Başta Fransızca eğitimi ile meşgul olan bu kadınlar daha sonra Almanca ve İngilizce eğitimi vermeye de başlayacaktır. Hidiv İsmail'in kızlarından Nimetullah Sultan, Batılı mürebbiye tutulan ilk kuşaktandır. Yabancı dil dersi ve piyano bu dönemin en önemli ev içi

762 Tevfik Güran, **Resmî İstatistiklere Göre Osmanlı Toplum ve Ekonomisi,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, ss. 121-122, 140-141.

763 Uygur Kocabaşoğlu, "Amerikan Okulları", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C:2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss. 491-493.

faaliyetidir. Seniha Moralı örneğinde ise yerli hocalardan alınacak şekilde evde başlayan okuma yazma, Türk ve İslam tarihi, Türk edebiyatı ve dilbilgisi dersleri zamanla yerini yabancı mürebbiyelerden alınan derslere bırakmıştır.[764] Dolayısıyla bir takım toplumsal kabuller aşılmadan, yeni normların oluşması için zamana ihtiyaç duyulacağı aşikardır. Diğer yandan Balkan Savaşları'na kadar süren tutumun kadınlarla alakalı birçok meselede olduğu gibi kızların eğitimi noktasında da aşılamadığı görülmektedir. Yine de, yüksek mevkili ailelerin yetiştirdiği, iyi eğitimli kadınların var olduğunu, hatta kadın hakkı savunusu adına ortaya çıktıklarını ifade etmekyerinde olacaktır.

Dolayısıyla kadının örgün veya ev içi eğitim alması ile birlikte basın yayın sahasında da varlık gösterdiği, yazın ürünleri verdiği bilinmektedir. Basın yayın sahasındaki hareketlilik ve kadın hakkında yapılan yorumların artması[765] ardından doğrudan kadınlara yönelik yayınlar ortaya çıkmaya baklamıştır. Zira erkekler tarafından yürütülen kadın tartışmalarının yanında kadınların kendi savunularını yaptıkları, zaman zaman erkekler tarafından yürütülen tartışmaları eleştirdikleri görülecektir. Kadınların hak savunusunda doz ve içerik II. Meşrutiyet öncesi ve sonrasında kişilere göre değişiklik gösterecekse de, önemli olan kadın kimlikleriyle tamamen erkek egemen olan fikrî alanda varlık göstermeleridir.

3.2. KADIN DERGİLERİ VE OSMANLI HAREKET-İ NİSVÂNI

Osmanlı kadınının varlık iddiasını dile getiren, kamusal alanda görünürlüğünü destekleyen, hak ve hukuk mücadelesini bu minvalde yürüten *Osmanlı hareket-i nisvânı (Osmanlı kadın hareketi)*, özellikle basın yolu ile bu mücadeleyi tartışma ortamına taşımış, sivil toplum oluşumu adına önemli bir misyon üstenmiştir.[766] Bu hareketin öncülerinin gerçekleştirdikleri yayın faaliyetlerine değinmeden önce kadın dergilerinin öncelikli olarak Osmanlı basın hayatında erkek

764 Davis, **a.g.e.,** s. 68.
765 Bkz: Koloğlu, **Osmanlı'da Kamuoyu,** ss. 52, 65, 101**.**
766 Fatmagül Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 95.

yönetiminde ve erkeklerce kaleme alınan yayınların ağırlıklı olduğu bir süreçte doğduklarını belirtmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla girizgahın Ali Paşa ve Filip Efendi'nin 1868'de çıkarmaya başladıkları **Terakkî** ve 1869 tarihli **Terakkî-i Muhadderât** isimli ekle gerçekleştirmiştir. Bu yayınlarda kimlikleri gizli olmakla birlikte kadın imzalı bazı yazı ve mektuplar neşredilmiş, kadınların toplumsal statüleri, eğitimleri, kamusal hizmette bulunmaları, eşitlik, seçim hakkı, taaddüd-ü zevcat meselelerinde yayınlar yapıldığı görülmüştür.[767] Bu yayınlar kadın lehine neşir misyonu ile önemli bir başlangıç hükmünde kabul edilebilir.

Yine kadınlara dair 1875 tarihli Filip Efendi sahipliğinde **Vakit yahud Mürebbî-i Muhadderât** başlıklı yayın, 1875 tarihli **Âyine,** 1880 çıkışlı **Aile** Şemsettin Sami'nin yazılarından oluşan bir dergi olarak kadınları bilgilendirme amaçlı neşredilmiştir. 1883'de Mahmut Celaleddin muharrirliğinde çıkan **İnsâniyet** gibi bir kaç dergi erkek yönetiminde kadınlarla alakalı içerikle neşredilmiştir. Fakat kadınlar tarafından çıkarılan ve yayın kadrosu kadınlardan oluşan ilk dergi 1886 tarihli **Şükûfezar**'dır. 1886'da neşre başlayan dergi Arife Hanım sahipliğinde çıkmış, siyaset dışı yazılarla kadının varlığını kamuoyuna duyurmayı hedeflemiştir.[768]

1888'de **Mürüvvet** adıyla yayımlanan bir diğer dergi, II. Abdülhamid'in desteğiyle çıkmış, özellikle kadının eğitimine ağırlık vermiştir. **Mürüvvet,** yazıların ilk defa konu başlıklarına ayırarak yayınlayan dergi olması bakımından da önemlidir. Edebiyat sahasında isim yapmış Nigar bint-i Osman, Leyla Hanım ve Fitnat Hanım gibi dönemin önemli kadınların yazılarına ilk defa bu dergide rastlanmıştır. Diğer yandan 13 yıl 604 sayı ile, dönemin en uzun neşredilen dergisi olma özelliği taşıyan **Hanımlara Mahsus Gazete** 1895'te yayına girmiş, dönem kadınının sorunları, kadınların ilerlemesi hakkında yayınlar yapmıştır. Makbule Leman'ın kuruculuğu ve kısa süreli bazyazarlığında[769], Mehmet Tahir sahipliğinde, eşi Şadiye Hanım'ın yönetiminde neşredilen dergi, Taşkıran'a göre *"iyi eş, iyi ana,*

767 Taşkıran, **a.g.e.,** ss. 3, 29-32; Caporal, **a.g.e,** s. 55.
768 Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi,** , ss. 62-65.
769 Zihnioğlu, **a.g.e.,** s. 46.

iyi müslüman olma”[770] prensiplerine vurguyla dönemin kadın anlayışını da ortaya koymuştur. Ancak Serpil Çakır bu noktaya açıklama getirerek derginin bu prensipleri reddetmemekle birlikte konumlarını sorgulayıcı, erkeklerle kıyaslayıcı içeriğe sahip olduğunu ifade edecektir. Bu tavrın ilk örneklerini sergileyen Ahmet Cevdet Paşa’nın kızı Fatma Aliye Hanım’ın erkekleri eleştiren yazılarında, İslam’ın aslen kadın için en uygun şartları hazırladığı ancak erkeklerin bu şartları zedeledikleri yönündeki yaklaşımı ile kadınların eğitim ihtiyacına sık sık vurgu yaptığı görülmüştür.[771]

Hem yayıncılık, hem de kadın mücadelesi sahasında, Türk fikrî hayatının erkek egemen ortamında ilk kadın yazar ve romancı olan Fatma Aliye, Osmanlı kadın hareketinin önder isimlerinden olması hasebiyle özel bir yere sahiptir. Basında ilk defa George Ohnet’in **Volonté** eserini **Merâm** başlığıyla çevirerek, ismini kullanmadan da olsa “*Bir Kadın”*[772] imzasıyla yayınlayışının Osmanlı kadınları için ifade ettiği önem tartışılmaz boyuttadır. Bu noktada Berktay, Osmanlı kadın hareketinin öncelikli olarak varlık iddiası, eksiksiz bir insan olarak kabul edilme mücadelesiyle yola çıktığını[773] dile getirmiştir. Osmanlı kadın hareketinin, başlangıcındaki bu noktada Batı’daki tartışmalara ve kadın hareketine paralel olarak, annelik ve eş rolünü en iyi yerine getirme söylemi ile birlikte, milliyetçi unsurların da tesirinde yol aldığı ifade edilebilir.

Fatma Aliye’nin dışında Ahmet Cevdet Paşa’nın diğer kızı Emine Semiye, Harp Okulu Müdürü Osman Paşa’nın kızı Şair Nigar bint-i Osman, Hekim İsmail Paşa’nın kızı Şair Leyla, Ahmet Vefik Paşa’nın torunu Fatma Fahrünnisa gibi birçok önemli aydın ve bürokrat ismin iyi yetişmiş kızı, torunu veya eşlerinin **Hanımlara Mahsus Gazete’**nin yazı kadrosunda yer aldıkları görülmüştür.[774] Aynı yayında *Zekiye* imzasıyla yazıları yayınlanan ve Osmanlı kadın hareketinde önemli bir yer edinecek Nezihe Muhiddin’in fikirlerini şekillendirecek olan Nakiye Hanım’ın da

770 Taşkıran, **a.g.e.,** s. 30.
771 Çakır, **a.g.e.,** ss. 71-73.
772 Zihnioğlu, **a.g.e.,** ss. 44-45.
773 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** s. 93.
774 Çakır, **a.g.e.,** s. 72.

ismini anmak[775] yerinde olacaktır.

Yine 1895'te çıkan **Malumat** mecmuasının eki olan **Hanımlara Mahsus Malumat,** 1906 yayınlı Kırım gazetesi **Tercüman'**ın eki olan ve sahibi İbrahim Gaspralı'nın kızı Şefika Hanım tarafından çıkarılan **Âlem-i Nisvan** dergisi Müslüman kadınların içinde bulundukları durum ve sorunlara çözüm hedefli yayınlar yapmıştır. Osmanlı kadın hareketi asıl ivmeyi, Kanun-i Esasi'nin yeniden yürülüğe girdiği ve II. Meşrutiyet'in ilanına tekabül eden 1908 sonrasında kazandığı ifade edilebilir. Basın sahasında yaşanan hareketlilikten olumlu anlamda etkilenen kadın dergiciliği, hemen 1908'de neşrine başlanan **Demet, Mehâsin** ve **Kadın** isimli dergilerle zenginleşmiştir. **Demet** zamanla artan kadın imzalarıyla ve dönem önemli erkek yazarlarının da katkılarıyla ilmî ve siyasî dergi olma vasfına sahip olması sebebiyle oldukça ses getirmiştir. Osmanlı kadın hareketinin lokomotif isimlerinden Halide Salih (Edip Adıvar), Nigar bint-i Osman ve İsmet Hakkı'nın yer aldığı **Demet** yayın ekibinin bir bölümünün, Eylül 1908 ile Kasım 1909 arasında yayın yapacak olan **Mehâsin**'de de yazdığı görülmüştür. Resimli olarak yayımlanan ilk kadın dergisi olan **Mehasin,** kadınlıkla alakalı birçok konunun işlendiği, kadın faaliyetlerinden haberlerin, kadınlar için düzenlenmiş konferans metinlerinin yer aldığı bir neşir olma özelliği göstermiştir. Selanik'te yayımlanan ilk kadın dergisi olan **Kadın,** Ayşe İsmet, Cavide Peyker, Emine Semiye, Fatma Seniye, Zekiye, Fatma bint-i Haşim, Nakiye Hanım, Nigar bint-i Osman isimli kadın aydınların ve Abdullah Cevdet, Abdülhak Hamid, A. Ulvi, Mehmet Emin gibi isimlerin yazılarının yer aldığı bir neşir organı olmuştur. Derginin kadının eğitimi, toplumsal yaşama katılımı ve siyasi hakları konusunda yayınlar yaptığı görülmüştür.[776] Bu yayınların Osmanlı kadın hareketini doğrudan destekleyen karakterini hatırlamak yerinde olacaktır. Başka bir ifadeyle, Osmanlı kadın hareketinin bahsi geçen yayın organlarından ayrı değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu açıdan dergicilik faaliyetlerinin Osmanlı fikrî, toplumsal ve siyasi hayatı ile kuvvetli ve doğrudan bağlantısının dönem hakkında yapılacak çalışmalara kaynaklık edebileceği burada da ortaya çıkmaktadır.

775 Zihnioğlu, **a.g.e,** s. 37.
776 Çakır, **a.g.e.,** ss. 64-78.

Diğer taraftan her ne kadar II. Meşrutiyet'le birlikte kısa süreli de olsa basın yayın sahasında büyük bir rahatlama olacak ve kadın dergilerinde bahsi geçen bir artış farkedilecekse de, kadın üzerinden süren tartışmaların özellikle Batıcı aydınlar tarafından yürütülen cephesinde bir ray değişikliğine gidildiği, ele alınan konuların, öncesinde tartışılan meselelerin ötesine geçmeye başladığı görülecektir. Bu bakımdan, zaman zaman Osmanlı kadın hareketi savunucuları ile çatışan bir tutumun varlığı söz konusudur. Araştırma safhasında yeri geldikçe bu karşıt tavıra vurgularda bulunulacak olmakla birlikte, Osmanlı kadın hareketinin Balkan Savaşı sonraki faaliyetlerine de, gerekli durumlarda, bağlamsal çerçeveyi sağlamak adına yer verilecektir.

Basın-yayın organları vasıtasıyla işlerlik gösteren Osmanlı kadın hareketi, dernek ve cemiyet faaliyetleri ile varlıklarını sürdürmüşler, kadınların kamusal hayata katılımı ve toplumsal görünürlüklerinin artışını sağlamada aracı unsurlar teşekkül ettirmişlerdir. Ayrıntıya girmeden ifade etmek gerekirse, yardım içerikli, kadınları meslek hayatına hazırlayan eğitimler hazırlayan, kültür amaçlı, ülke savunmasına yönelik, kadın hakları savunucusu ve siyasi içerikli birçok derneğin varlık gösterdiği bilinmektedir. 1898'de Emine Semiye tarafından kurulan **Şefkat-i Nisvân**[777] ile başlayan dernek faaliyetleri II. Meşrutiyetle birlikte hız kazanmış, 1908'de Fatma Aliye başkanlığında **Cemiyet-i İmdâdiye'**nin kurulması, **İttihat ve Terakkî Kadınlar Şubesi'**nin açılması, Halide Edip önderliğinde **Teâli-i Nisvan Cemiyeti**'nin kurulması ile devam etmiştir. 1909'da Süleyman Paşa'nın kızı Sabiha Hanım ve sekreteri Nezihe Muhiddin tarafından İttihat ve Terakki Kız Sanayi Mektebi'ne nakdî yardım sağlama amacıyla kurulan **Esirgeme Derneği** ve Abdülkerim Paşa'nın kızı başkanlığında **Osmanlı Cemiyet-i Hayriye-i Nisvâniye,** 1910'da Osmanlı kadınlarını yüceltmek amacı ifade edilerek kurulan **Teali-i Vatan-ı Osmanî Hanımlar Cemiyeti'**nin zikredilebilir. 1912'de yerli malı üretim ve tüketimini teşvik amaçlı, Hereke Fabrikası'nda kadınların çalışma hayatına girmelerinde katkı sağlayan, Melek Hanım başkanlığındaki **Mâmulât-ı Dâhiliye İstihlâki Kadınlar Cemiyet-i Hayriyesi,** Balkan Savaşı öncesi kurulan dernekler

777 Çakır, **a.g.e.,** s. 87.

arasındadır.[778] Ardından girilen savaş döneminde de dernek faaliyetleri bir müddet yardım derneği kategorisinde devam etmiştir.

Böylece özellikle Tanzimat öncesi ve sonrası kadının Osmanlı toplumunda konumlanışı hakkında verilen malumatın akabinde, II. Meşrutiyet'le birlikte gelişen ortamda pozitivist ve materyalist fikirlerin etkisindeki Batıcı Osmanlı aydınlarının basın aracılığı ile kadının kimliği hakkında nasıl bir eleştiri ortamı yarattığı, bu kimliğin yeniden yapılanması için sarfettiği çabayı okumak ve analiz mümkün olacaktır. Fakat öncesinde Batılı toplumlar ile Osmanlı toplumunu karşılaştırmak suretiyle Batı'nın takibi sayesinde ilerleme kaydedileceği kalkış noktasından hareket eden Batıcı aydınların hangi Batı'ya meylettiklerini anlamak açısından, dönem şartlarında Batı'lı kadının durumu hakkında kısa da olsa bilgi vermek, pozitivist ve materyalist dünya görüşünün kadını konumlandırışını görmek faydalı olacaktır.

3.3. BATI'DA KADININ DURUMU

Batı derken, dönem Batı algısını yansıtması bakımından, öncelikli olarak coğrafi anlamda Avrupa kıtasının ele alınacağının, Avrupa'da kadının durumuna odaklanılacağının, bu bağlamda Amerikan tecrübesine kısaca yer verilmesinin yeterli bulunacağının ifade edilmesi gereklidir. Dolayısıyla Rönesans ve Reform gibi Avrupa'nın dönüşümünün temelinde yer alan hadiselerin, kadının konumu üzerindeki tesiri ile başlamak yerinde olacaktır. Zira Ortaçağ Hristiyanlığı, kadını yok sayan, hatta düşman addeden anlayışını, cennetten kovulmanın yegane sorumluluğunu yaratılan ilk kadının büyük günahına dayandırmıştır.[779] Bu yorum kadını cinsellik ve günahla özdeşleştiren din adamlarınca pekiştirilmiş, Augustinus'un rahiplere, kadınla evlilik içi veya dışı cinsel ilişkiyi yasaklaması, Tertullianus'un kadınları şeytanın giriş kapısı kabulü temelinde yükselen dini tavır, dişi cinsiyeti *"noksan erkek"* konumuna yerleştirmiş, insanlığını sorgular boyuta

778 Kurnaz, **a.g.e.,** s. 77-80.
779 Georges Duby ve Michelle Perrot, **Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği,** C: 2, Çev: Ahmet Fethi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005, ss. 27-28.

ulaşmıştır.[780] Ancak 12. yüzyıl aynı zamanda kutsal kaynaklara dayanarak İsa Peygamber'in annesini bakire olması üzerinden kutsamanın en üst düzeye çıktığı dönem olmuştur. Kadın, ruhu ve bedeniyle uzun dönem tartışma konusu iken, hastalıkların birçoğunun müsebbibi olarak görülmüştür. Bu yaklaşımın neticesinde kadının, erkeğin ve tabii olarak kocasının hakimiyeti altında tutulması norm kabul edilmiş, mümkünse bir yere kapanması, toplum önünde kendini teşhir etmemesi teşvik edilmiştir. Diğer taraftan ilk kadın olan Hz. Havva'nın günahının kefareti olarak, kadınların birincil görevleri çocuk doğurmalarıdır.[781] Geleneksel kadın yergisine muhalif tutumun özellikle yazın alanında 16. yüzyılda görülmesi, erken Yeniçağ'da kadının insanlığını sorgulayan bakışla, onu savunan yaklaşımın tartışmalarının yükseldiği bir dönemi başlatmıştır.[782]

Her ne kadar kadın hakkında olumlamaların baş gösterdiği bir dönem olarak anılsa da Rönesans, Avrupa'da kadın hakkındaki yaklaşımda büyük bir değişimi mümkün kılamamıştır. Bartolomeo Castelli'nin **Lexicon Medicum Graeco-latinium** başlıklı sözlüğünün 1713 baskısında "kadın" maddesi, *eksiklik, mükemmel olmama durumu* olarak tanımlanırken, "Hümanizm" kadını ihtiva etmeyen, erkeği yüceltme konusunda öncül bir hareket olarak[783] eleştirilmiş, böylece Rönesans'ın ve Aydınlanmanın kadının konumunda bir değişikliği öngörmediği kabulü kuvvetlenmiştir. Kızların manastır dışı eğitim olanaklarının Rönesans ile birlikte sağlanmaya başlandığı bilgisiyle birlikte aslında doğrudan ev içi rolleri hakkında eğitildikleri, bunun dışında bir öğretime tabi tutulmadıkları ifade edilmiştir. Her ne kadar kadının okuma yazma öğrenimi Protestanlıkla birlikte teşvik edilmiş olsa da, bunun İncil'i anlama hedefine dayandığı[784] belirtilmiştir. Yine de Tanrı karşısında kadın-erkek eşitliğinin kabulü bakımından belirli bir yol kat edildiği ifade edilebilir.

---

780 Gisela Bock, **Avrupa Tarihinde Kadınlar,** Çev: Zehra Aksu Yılmazer, İstanbul, Literatür Yayınları, 2004, ss. 6-8.
781 Bkz: Duby ve Perrot, **a.g.e.,** ss. 33- 140.
782 Bock, **a.g.e.,** ss. 9-11.
783 Berktay, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın,** s. 140.
784 Françoise Héritier vd., **Kadınların En Güzel Tarihi,** Çev: Yonca Aşcı Dalar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 59.

Bu bağlamda 16. yüzyıl ile birlikte hem dini hem politik anlamda değişimi getiren Reform hareketi ile Katolik inançların sarsılması ve Protestanlık inancının ortaya çıkışı gerçekleşmiştir. Bu inanç sisteminin evliliği bir *etik norm* haline getirmesi, Katolik inanca göre imkansız olan boşanmanın meşru görülmesi, kadının evleneceği eşi seçme hakkı kazandığı, evlilik kurumunun, dolayısıyla kadının da bu durumdan olumlu etkilendiği[785] iddiaları yanında, gelişmelerin kadını eve ve anneliğe kilitleyen daha güçlü bir esareti getirdiği itirazları yükselecektir.[786] Henüz çocuk yaşlarındayken hayatta kalmanın temel sağlayıcısı olarak, kocaya ihtiyacı olduğu öğretilen genç kızlar, evlenebilmek amacıyla ceyiz ve iş becerilerini biriktirmeye devam edecektir.[787] Zira bu görüşe göre kadın erkeğin yoldaşı olmakla birlikte, onu takib eden bir ay gibidir ve tüm yüceliğini erkeklerden almaktadır.[788] Dolayısıyla eve ve kocaya aidiyeti perçinleşmiş bir kadın profili, Reform hareketi ile de ortadan kalkmamış olup, kadının kamusal alanda varlığı henüz söz konusu değildir.

Aynı zamanda kadının hayat standartları kilise, eşi ve toplum tarafından düzenlendiğinden giyim-kuşam alışkanlıklarına da müdahale edilmiş, kadın giyim-kuşamına dönem dönem belirli sınırlamalar getirildiği görülmüştür. Zaten, modayı, giyim kuşam düşkünlüğünü şiddetle yeren kilise, kadınlara manevi gardroblarını süslemeyi salık vermektedir. Aynı zamanda 15. yüzyılda bazı merkantil hükümetler kadınların giyim kuşamda kullandıkları birtakım aksesuarı, bazı kumaşların kullanılmasını yasaklamış, müsrifliğe vardığı iddasıyla bu müdahaleyi zaman zaman genişletmiştir. Özellike 14. ve 15. yüzyılda, iffetini korumak kadının birincil görevi olarak kabul edilirken, bağlantılı olarak, vücutlarını ev ve manastır için bozulmadan tutmaları amaçlı perhiz önerileri ile kilise müdahalesi, kadının giyim, hareket ve yiyip içtiklerine dikkat etmesini şart koşma aşamasına varmıştır. 1433 Floransa'sında, kadının toplumdaki rolünün çocuk doğurmak olduğunu hatırlatan,

785 N. H. Keeble, **The Cultural Identity of Seventeenth-century Woman,** London and New York, Routledge, 1994, p. 116-117.
786 Berktay, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın,** s. 142; Bock, **a.g.e.,** s. 34.
787 Georges Duby ve Michelle Perrot, **Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları,** C: 3, Çev: Ahmet Fethi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005, s. 27.
788 Bock, **a.g.e.,** p. 33.

pahalı aksesuarlarla süslenmeleri yasaklayan yasaların sıradan hale gelişi[789] bu minvalde okunabilir.

Kamusal alanda var olmadığı gibi eğitim alanının da henüz kadınlara açılmadığı süreç ancak 1750'lerden sonra kadının eğitiminin tartışılması ile devam etmiştir. Kadının ilk eğitimci olma misyonunu en iyi yerine getirmesi için ilk öneri Abbé de Saint-Pierre'den gelecektir. Öneri, kızlar ve erkekler için hazırlık okulları kurulması amaçlı, kamusal eğitim bürosu hükmünde bir kurum tesisini tavsiye etmektedir. Böylece kızlar 5 ila 18 yaşları arasında on üç sınıf okuyabilecektir. Bu aşamadan sonra kadınların eğitime dahli, Aydınlanma düşüncesinde yer eden bir mesele halini alabilmiştir. Ancak tartışmaların, eğitimin evde mi yoksa kamusal mekan olan bir okulda mı gerçekleşmesi gerektiği çevçevesinde devam ettiğini belirtmekte fayda vardır. Özellikle Rousseau'nun kadın ve erkeğin yaradılışı arasındaki farklara da değindiği ve eğitim üzerine kaleme aldığı **Emile** başlıklı kitabında yarattığı tesirle kadının ev eğitimini savunanların arttığı görülmüştür.[790]

Böylece gelişen ortamda Avrupa, kadına örgün eğitim alma hakkı verilip verilmeyeceğinin hala tartışıldığı bir yer durumundadır. Zaten ahlakçı ve din adamlarının karma eğitimi şiddetle yermeleri sebebiyle ilk planda ancak kız okulları ve manastırlar örgün eğitim kurumları olarak boy gösterecektir. Ortaçağ'da başlayan ve kadının ilgisini eğitime çeken Reform hareketiyle dönüşüme uğrayan manastır eğitimi, 16. ve 17. yüzyılda ancak üst sınıf ailelerin kızlarının gidebileceği ölçüde, masraflı okullardır. Halk, kızlarını ancak gündüzlü ilkokullara gönderebilmektedir. Manastır haricinde yatılı okul formunda açılan okullar ise tüccar sınıfının kızlarını kibar takımı erkeklere uygun eş olarak yetiştirmek amacıyla Fransa ve İngiltere'de açılmışlardı. İlk Londra yatılı okulu 1617'de açılırken, Fransız *maison d'éducation* tipi okullar daha geç ortaya çıkmıştır. Halkın paralı veya parasız eğitim aldıkları ilkokulların ne zaman ortaya çıktıkları pek bilinmemekle birlikte, 17. yüzyılda kadın ve erkek öğretmenlerin sayısının eşit olduğu kayıtlara geçmiştir. Ancak nicelik

---

789 Duby ve Perrot, **Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği,** ss. 96, 140.
790 Duby ve Perrot, **Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları,** s. 106-109; Georges Duby ve Michelle Perrot, **Kadınların Tarihi: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı,** C: 4, Çev: Ahmet Fethi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005, s. 46.

bakımından bir seviyeye gelinmesine rağmen, niteliksel bir artışın görülmediği ve eğitim süresinin daima kızlarda daha az tutulduğu da ifade edilmektedir.[791] Diğer taraftan kadınların 18. yüzyıl sonlarına kadar sanat alanında varlık göstermesinin yasak olduğu, doğrudan sanat icrası olmayan yollardan sanatla ilgilendikleri bilinmektedir.[792] Böylece Avrupa'da gelişen süreç, sosyal ve siyasi gidişatı değiştiren Fransız İhtilali ile devam edecektir.

Öncelikli olarak Batı için hem siyasi hem de toplumsal düzeni kökten sarsıp değiştirecek olan Fransız Devrimi, kadınların bir çok aşamasına katılması suretiyle gerçekleşmiş, erkeklerin taleplerindeki dönüşüm, kadınların talep ve ufuklarını açma işlevi görmüştür. Vatandaşlık hakları, seçme ve seçilme hakkı ve temsiliyet problemi, tartışılan konular arasına girmiştir. Ancak insan hakları alanında yaşanan gelişmeler henüz kadının bireyselliğinin tanınmasında yeterli olgunluğa ulaşamamıştır.[793] Devrim sonrası yaşanan sürecin getirdiği ekonomik bunalımın yegane sebebinin kadınlar olduğu kabülü iddiaları, Kraliçe Marie-Antoinette'in 1793'te idamına varan davada yöneltilen suçlamalar, 1791'de kurulan Ulusal Meclis'te krallık tacının ilk doğan erkek evlada geçişi kararı, kadın ile alakalı kabulü yansıtması bakımından önemlidir. Aynı zamanda kadınları vatandaşlık hakkından mahrum ettiği ve dışladığı ifade edilen 1791 Anayasasında, kadınların siyasi hakları alamayışı büyük hayal kırıklığı yaratırken, kadın hakları savunucusu grupların çabalarıyla veraset kanununda eşitlik ve iki tarafın istemesi durumunda boşanmayı mümkün kılan boşanma yasası devrimsel kanunlar olarak kabul edilmiştir. Ancak uygulamada ciddi problemlerle karşılaşılmış, mahkeme başvuruların yalnızca dörtte birini boşanma ile sonuçlandırmış, erkek ve kız kardeşlerin miras davalarındaki artış kaçınılmaz olmuştur.[794] Fakat bahsi geçen yasal düzenlemeler Fransız kadınına ilk defa gerçek bir sivil statü vermiş, tam vatandaşlık hakkına sahip olmasa da birey olarak kabulleri[795] bağlamında kadınların Batı ekseninde dönüşümlerinin başlaması anlamına gelmiştir.

791 Duby ve Perrot, **a.g.e.,** ss. 112-120.
792 **A.e.,** s. 297.
793 Héritier v.d., **a.g.e.,** s. 172.
794 Bock, **a.g.e.,** s. 41-55
795 Duby ve Perrot, **a.g.e.,** s. 41.

Diğer taraftan Aydınlanma, Fransız İhtilali gibi gelişmelerin kadının statüsündeki dönüşüme dolaylı tesirinin yanı sıra, asıl değişimin bilim, kültür ve tıp alanındaki gelişmelerle mümkün olduğu tezini[796] gözardı etmemekte fayda vardır. Zira Fransız Devrimi kadının eve aidiyeti, eş ve anne olma rolünün öncelenmesi kabulünde önemli bir değişikliği getirmemiş, kadının çocuk sahibi olmaması büyük bir eksiklik olarak görülmeye devam etmiştir.[797] Devrim esnasında kadınların gösterdikleri katılım, siyasal alanda rol alma girişimleri Cordelier ve Jakobenlerce engellenmiş, kadınlar yeniden pasif vatandaş hükmünde kabul edilmiştir.[798] 1793'te milletvekili Guyomar'ın kadınların ev içi işleri, erkeklerin ev dışı işleri takip etmesi gerekliliğine dair kaleme aldığı yazı[799] dönem bakış açısını anlamak adına yeterlidir. Zaten Devrim'le birlikte elde edilen kazanımların Napoléon'la birlikte geri alındığı ve erkek egemen bir medeni kanun tesisi ile bunun perçinlendiği ifade edilmektedir.[800] Aydınlanma çağı düşünürlerinin insan hakkı kabullerinin kadınları henüz kapsamıyor oluşu bu tutumun açıklaması olarak yeterlidir.

18. yüzyıl İngiltere'sinde de durum farklı değildi. Erken endüstrileşme dönemi de denebilecek olan 18. yüzyılda ev henüz kadının üretim mekanı olma özelliğini sürdürmekte, üretim ve ev işi birbiriyle paralel yürümektedir. Bu durumun değişimi ancak 19. yüzyılla birlikte Sanayi Devriminin yarattığı ortamda mümkün olmuş, bu defa ev içi işlere, üretimin karşısında yer alan bir anlam yüklenerek, evler üretimin değil tüketimin mekanları haline gelmiştir. Böylece bu sürece kadar evin yegane hakimi olan erkek de konum değiştirmiş ve ev, kadın dominant bir çehre kazanmıştır.[801] Kadınlara bambaşka sorunlar yaratmakla birlikte, kadının endüstrileşme ardından işçi vasfıyla kamusal alandaki varlığı, eşler ve babalara ekonomik ve simgesel bağlılıklarını koparmanın temsili olarak kabul edilmiştir. Erken sanayileşme döneminde aile topluca üretime katılma meyli göstermiş, ev atölyeleri fabrikalara taşınmış ve küçük çocukların da bu atölyelerde ağır işler

---

796 Lynn Abrams, **The Making of Modern Woman: Europe 1789-1918,** Pearson Education, 2002, p. 20.
797 Abrams, **ibid.,** p. 101.
798 Héritier vd., **a.g.e.,** s. 168.
799 Duby ve Perrot, **a.g.e.,** s. 36.
800 Héritler vd., **a.g.e.,** s. 171.
801 Abrams, **ibid.,** pp. 128-129.

gördüğü kaydedilmiştir. Hatta 1841'de 8 yaşından küçük çocukların 8 saati aşacak şekilde çalışmasının yasaklanması, bu dönemden önceki tabloyu görmeye yardımcı niteliktedir. Aynı dönemde, kadınların yaşam ve çalışma şartlarının ağırlığı, henüz sütten kesilmemiş bebekleriyle fabrikalara gelmek durumunda oldukları bilinmektedir.[802] Dolayısıyla kadın ve çocukların sömürüsü olarak kabul edilen bu dönüşümün aynı zamanda endüstri devrimini başarıya ulaştıran olgu olarak kabulü[803] kadına yeni dünyada biçilen yer ile alakalı bir çıkarımı mümkün kılmaktadır.

Diğer taraftan burjuva kadının çalışması söz konusu dahi edilmeyen bir nevi gizli kural olarak hüküm sürmektedir. *"Asilce yaşamak, hiçbir şey yapmadan yaşamaktır"* düsturu 19. yüzyıl burjuva toplumunun temelinde yaşatılmaya devam etmiştir.[804] Kadınların uzun dönem akademiden dışlandıkları, ziyaretçi olarak katıldıklarında erkek öğrencilerden tahta perdelerle ayrılmak ve başlarında bir refakatçı olması suretiyle oturma hakkına sahip oldukları bilinen 19. yüzyıl Avrupa'sında, kadınların dersine devam etmesi taleplerine, erkek öğrencilerin incineceği gerekçesiyle olumsuz cevap veren Alman ulusalcısı Henrich von Triesche'nin[805] sergilediği tutum, yirminci yüzyılda benzer şekilde devam etmiştir. Akademide ancak erkeklere asistan olarak ve adları anılmaksızın varlık gösterebilen kadınlar, önemli isimlerin eşi olmaları durumunda adeta yok sayılmıştır. Annales okulu kurucusu Febvre'nin tarih ve coğrafya alanında doktora derecesine sahip karısının, kocasının çeviri ve yayın işlerini yürütmek, çocuklarını yetiştirmek için kariyerini bıraktığı[806] ortam, kadının hem kendisini hem de erkekler tarafından konumlandırılışı hakkında yorumu mümkün kılacak bir resim çizmektedir.

Diğer taraftan modernleşme, burjuva devrimi ve evrensel hak teorisinin gelişimiyle paralel seyreden feminist hareketin, öncelikli olarak kadınların tabii haklarını savunmakla başlayan bir mücadeleye giriştiği görülmüştür. Henüz 17. yüzyılda Mary Astell, evrensel hak teorisinde kadını konu dışı bırakan Locke ile

802 Héritier v.d., **a.g.e.,** ss. 146-147.
803 Abrams, **ibid.,** p. 182.
804 Héritier v.d., **a.g.e.,** s. 150.
805 Çakır, **a.g.e.,** s. 40.
806 Çakır, **a.g.e.,** s. 41.

tartışmaya girmiş, insanın doğuştan özgür oluşuna karşı, kadının köle olarak doğuşu kabulünü eleştirmiştir. Lock'a göre erkeğin kadın üzerindeki doğal hakkı, toplum sözleşmesine yalnızca erkeğin taraf olmasını mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla feminizmin ilk hareket noktası, ataerkil toplumsal cinsiyet tanımlamalarına dayanılarak, erkeklerin desteğinin kazanılmasında yoğunlaşmıştır.[807] Fransız İhtilalini görmüş, Aydınlanma ideallerini Lock'un sınırlarını genişleterek, kadınları da kapsayacak şekilde savunan önemli kadın yazarı Wollstonecraft, 1792 tarihli **A Vindication of the Rights of Women** başlıklı kitabıyla, Rousseau'nun **Emile**'de kadını ele alışına tepkisini dile getirirken, kadının eğitime dahil edilmesi konusundaki tartışmalara katılmış, toplum ve erkeklerin kadınları ezdiklerini ifade ederek, kadın hakları konusunda dönemin savunucu isimlerinden olmuştur. Ancak yine de kadın hakları ve eşitlik taleplerinin, kadının eş olma ve annelik vasıflarına dayandırılmış[808] olduğu dikkatlerden kaçmamlıdır.

Fransız İhtilali sonrasında kadınların sosyal varoluşları adına mücadele eden Wollstonecraf'a, tüzel alandaki hakları için Condorcet, siyasi hakların kazanımı için ise Gouges katılmıştır. Gouges, 1793'de tüm kadınlara eşit oy hakkı isteyen Kadın Hakları Beyannamesi'ni hazırlarken, kadına giyotine çıkma hakkı tanındığı gibi kürsüye çıkma hakkı da talep etmiş, ardından derhal giyotine gönderilmiştir.[809] Diğer taraftan dönem, Wollstonecraft'un *"jüponlu sırtlan"* takma adıyla aşağılanarak mücadelesi sert biçimde eleştirildiği, kızı Marry Wollstonecraft Shelley'in 1818 tarihli ünlü kitap **Frankenstein'**a kendi ismini koyamayıp, kocasının imzasıyla yayınladığı[810] bir sürece tekabül etmektedir.

Gouges'dan sonra benzer bir girişim olan, 1848'de Amerika'da Seneca Falls Kongresi sonucunda yayınlanan Elisabeth Candy Stanton'un hazırladığı, kadın ve erkekten oluşan 100 kişi tarafından imzalanan Declaration of Santiments (Duygular Bildirge) ile kadınlara, kamusal alana çıkış, oy kullanma, eğitim hakkı gibi tabii haklarının iadesi dile getirilmiştir. Aynı zamanda bu Bildirge 19. yüzyıl Amerikan

807 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** ss. 90-91.
808 **A.e.,** s. 91.
809 Çakır, **a.g.e.,** s. 56.
810 **A.e.,** s. 40.

kadın hareketinin temel doktrinlerini temsil edecektir. Bildirgenin, büyük bir sosyal değişim yaşanmaksızın uygulanamayacak radikallikte olduğu ise dönemin genel kabulleri arasındadır.[811] Bu girişimden önce Amerikan kadın hareketinin, eğitim hakkı da dahil olmak üzere tüm savunusunu cumhuriyetin varlığına iyi yurttaş-oğullar yetiştirecek analar olarak katılmak vurgusuyla ifade etmişlerdir.[812]

Hukuksal anlamda kadının varlık iddia edebilmesi için de Avrupa'da şartların olgunlaşması zaman almıştır. Zira İngiltere hukukuna göre kadınlar evlenmeleri durumunda kocaları ile birleşmiş kabul edildiklerinden, ferdi ve yasal varlıkları bireysel olarak ortadan kalkmış durumdaydı. Genel hukukta kadın kocasının malı olarak kabul edildiğinden evli kadının bütün hakları, yasal alanda kocasına aitti. William Blackstone'un **Commentaries of the Laws of England** (1765-1769) isimli kitabına göre temellendirilmiş olan bu yasa, kadının toplumsal alanda birey olma hakkını elinden aldığı gibi onu maddi alanda da kocasının izni olmadan bağımsız hareket edemez hale getirmişti. Kadının yegane görevi erkeğin üstünlüğünü kabul ve buna bağlı olarak onun isteklerine uygun şekilde yaşamasıydı. 1800'lerin sonuna kadar evli bir İngiliz kadının sıfatının, köle veya meta anlamında *chattel* oluşu, hukuki sahada da karşılaşılan bir durumdu. Zira genel hukuktaki *coverture* yani kadının kocasının himayesi altında oluşu ilkesi, kadınların yasal varlıklarını da ortadan kaldırır[813] nitelikteydi.

Bu bağlamda kadınların bireysel mal hakkına sahip olamayışları dönem Avrupa'sında tabii bir hadiseydi. Zira mal yönetimi kanuni olarak evlilikle birlikte kocaya geçmekte, ölümü durumunda erkek malları hakkında, üçte birini kadına bırakmak şartıyla, istediği vasiyeti yazabilmekteydi. Bu ve benzeri uygulamaların yarattığı akım sonucunda, 1854'te Barbara Leigh Smith aracılığı ile İngiltere'de evli kadınların hukuki alandaki olumsuz durumlarını eleştirdiği makale, altında 3000 imza olan bir dilekçeyle parlametoya sunulmuş, 1857 *Divorce Act* bu baskı sonucu çıkmıştır. 1882'de *Married Women's Property Act* başlıklı, evli kadınların mal

811 Josephine Donovan, **Feminist Theory: The İntellectual Traditions,** New York, The Continuum International, 2006, pp. 21-23.
812 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** s. 92.
813 Akman, **a.g.e.,** ss. 92-93; Abrams, **ibid.,** p. 76.

varlığını koruması hakkındaki yasa çıkana kadar da şartlar aynı kalmıştır. Ancak bu tarihten itibaren kocaya, kadının malına müdahale etmeden karısını geçindirmek zorunluluğu getirilmiş ve kadına malı ile alakalı imza yetkisi tanınmıştır. Aynı şekilde bu aşamadan sonra kadın, boşanma durumunda evlilikte edindiği malları alma hakkı kazanmıştır.[814]

Fransa'da Medeni Kanunda yer alan 213. madde, evlilikte kadın ve erkeğe eşit haklar vermemekte, kadın kocasının himayesinde ve itaatinde kabul edilmekteydi. Kadının malı erkeğin yönetimi altında olduğu gibi, çocukların vekaleti de babaya ait kabul edilmişti.[815] Kocanın kadına miras kalan malları izni olmaksızın satabilme hakkı, kadınların ekonomik güçlerini tamamen bitirmesi Napoléon'un Medeni Kanunu'nun skandalı olarak kabul edilmişti.[816] Zira yine Medeni Kanuna göre kadınlar, deliler ve çocuklar ehliyetsiz grup olarak kabul edilmiş ve bu durum 1907'de çıkan bir kanuna kadar hüküm sürmüştür.[817] İsviçre'de ise evli kadınlara kendi mallarının yönetim hakkı resmi olarak ancak 1974'te verilecektir.[818]

Ayrıca 1800'lerin ilk yarısının sonunda Fransa'da siyasi haklar elde etmeden önce medeni haklarına sahip olması için mücadele eden kadınların varlığı, 1851 darbesi sonrası ve İkinci İmparatorluk döneminde özgürlüklerin kısıtlanması ile varolan hakların sınırlandırılmasına[819] dair bilgi, dönem Fransa'sını anlamak adına faydalıdır. 1848 Fransa'sında genel oy hakkı yalnızca erkeklere tanınmış, Almanya'da 1850'de kadınların siyasal toplantılara katılması dahi yasalarca yasaklanmıştır.[820] Diğer taraftan İngiltere'de 19. yüzyıl sonu yirminci yüzyıl başında siyasal hakları için mücadele eden kadınların henüz nüfus sayımına dahil edilmemiş oldukları,[821] bu hakka ancak 1928'de kavuşabilecekleri[822] de bilinmektedir.

814 Akman, **a.g.e.,** ss. 94-98.
815 Akman, **a.g.e.,** s. 98.
816 Héritler vd., **a.g.e.,** s. 75.
817 Çimen, **a.g.e,** s. 61.
818 Akman, **a.g.e.,** s. 98.
819 Héritier v.d., **a.g.e.,** ss. 173-174.
820 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** s. 92.
821 Çakır, **a.g.e.,** s. 44.
822 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** s. 43.

Amerika'da 1873'te Susan B. Anthony'ye, Kongre seçimlerinde oy kullanması sebebiyle dava açılmış ve Anayasa'da yapılacak bir değişiklikle kadınların oy kullanma hakkı ancak 1920'de verilmiştir. Kaldı ki bu hakkın siyahileri kapsamadığı ve beyaz kadına da eşit haklar anlamına gelmediği kısa sürede anlaşılmıştır.[823] Böylece 19. yüzyılın sonlarına kadar kadın kimliğinin Avrupa'da geçirdiği hukuki ve sosyal evrimin özetlenmesi ardından pozitivist ve materyalist yaklaşımı modernleşme ve ilerlemenin yolu olarak gören Batıcı Osmanlı aydınlarını etkileyen sistemin kadın kabulünü kısaca anlamak faydalı olacaktır. Böylece bu aydınların basın aracılığı ile kadının mevcut konumunu eleştiren ve yeniden yapılandırmak adına formüller üreten yayınlarının nereye temellendiğini veya temellenip temellenmediğini yorumlamak mümkün olabilecektir.

3.3.1. Pozitivist ve Materyalist Düşüncede Kadın Olgusu

Her şeyden önce pozitivist ve materyalist düşüncede kadın olgusunu temellendiren yaklaşımı tayin etmenin kolay olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Bu aşamayı ancak temsilcilerinin görüşlerinden yola çıkarak bir tespit yapma çabası olarak okumak yerinde olacaktır. Dolayısıyla öncelikle kadının erkekle eşitliği anlayışının tesisinden önce kadın ile erkeğin birbirinin tamamlayıcısı olduğu fikrinin, farklılıklarına vurgunun belirginleştiği bir süreçten bahsetmek yerinde olacaktır. Bu alanda özellikle pozitivist ve materyalist yaklaşımın 19. yüzyılda temellenmesinde önemli rol oynayan Feurbach ve Comte'un cinsel farklılık vurgulu, kadın erkek dikotomisine dayanan eleştirileri dikkate değer yaklaşımlardır.[824]

Hristiyanlığın mevcut durumunu, cinsiyet korkusunu, bekareti yüceltişini, cinsiyetten soyutlanmış bir yaşamı tabii olana aykırı bularak eleştiren Feuerbach'ın, kadın ve erkeğin birbirlerini tamamlayıcılığına inandığı ifade edilmektedir.[825] Feuerbach **Des Wesen des Christentums** isimli baş yapıtında bu bağlamda

823 Donovan, **ibid.,** p**. 41.**
824 Duby ve Perrot, **a.g.e.,** s. 63.
825 Peter C. Caldwell, **Love, Death and Revolutıon in Central Europe,** London, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 30-32.

görüşlerini dile getirmiş, teslis inancı içinde Hz. Meryem'in kutsal olarak sembolize edilmeyişini, kadın ile erkek arasındaki bir tamamlayıcılığa vurguyla eleştirmiş, bu tutumun hem teorik hem de pratikte geçerliliğinin kalmayışına dikkat çekmiştir.[826] Buradan hareketle Feuerbach'ın yaklaşımı, dönem hristiyanlık algısı dahilinde kadın ile alakalı yargılara yönelik bir eleştiri olarak da okunmaktadır.[827] Dolayısıyla, materyalizmin Avrupa'da yeniden canlanmasında önemli rol oynayan Feuerbach'ın kadın ve erkeği konumlandırışının, materyalist bakışı anlayabilmek adına bir takım ipuçları içerdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Aydınlanmacı düşünürlerin kadını henüz erkekle eşit görmediği bir süreçte, Fransız Devrimi ve dönem devrim hareketlerine fikir babalığı yapan başta Rousseau, Voltaire, Montesque gibi isimlerin kadını annelik vasfı ve ev içi görevlerinin ötesinde kabul etmeyen anlayışları dahilinde, John Locke'un tabii insan hakları nosyonu kabulünde kadına yer vermediğinden bahsedilmişti. Bu kabule göre özellikle siyaset, aklî melekeleri yerinde bireyler için bir hak ve sorumluluktur ve kadın bu anlamda yetersizdir. Dolayısıyla Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin temel fikirlerinin esinlendiği kişi olarak Locke[828] kadını henüz tabii haklar çerçevesinde birey olarak kabul etmemektedir.

Pozitivist yaklaşımın temel yöneliminin tesisinde önemli bir isim olan Saint-Simon'un görüşlerinden çıkarımla, takipçilerinin kadının özgürleşmesi bağlamındaki yaklaşımlarına bakıldığında, dönem kadınını yanlarına çekerek tüm sömürü sistemine karşı çıkışı hedefledikleri[829] düşüncesine rastlanmaktadır. Hatta Saint-Simonistlerin en eski ütopik sosyalist feministler olduğu iddiası[830] bu bağlamda değerlendirilebilir. Saint Simonizmin kurucusu Barthélemy Prosper Enfantin, henüz 1831'de *"bu intiharlar, savaşlar, cinayetler dünyasını ancak kadın*

826 Feuerbach, **ibid.,** s. 130-148.
827 Caldwell, **ibid.,** pp. 30-32; Duby ve Perrot, **a.g.e.,** s. 63.
828 Donovan, **ibid.,** pp. 20-21.
829 Cemil Meriç, **Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 103.
830 Claire G. Moses, "Saint-Simonian Men/Saint Simonian Women, The Transformation of Feminist Thought in 1980's France", **The Journal of Modern History,** Vol. 54, No. 2, 1982,The University of Chicago Press, p. 241.

huzura kavuşturabilir"[831] diyecektir. Saint-Simon'u lider olarak görmeseler de fikirlerinden etkilenen bu okul onun ölümü ardından gelişmiş ve oldukça popüler olmuş, Fransız toplumunu derinden etkilemiştir. Her ne kadar doğrudan kadınlar ile alakalı ifadeler kullanmamışsa da Saint-Simon'un, *"erkek ve kadın yani sosyal birey"* söyleminden[832] cinsiyet eşitliği, bu ütopyanın tabii bir sonucu olarak kabul edilmiş[833] ve buradan feminist görüşün filizlenmesi mümkün olmuştur. Bu bakımdan ele alındığında Saint-Simoculuk kadını sosyal hayatın tamamında katılımcı bir konuma yerleştirmiş, Saint Simon'un 1825'te yazmaya başladığı ve tamamlanmamış son eseri **Le Nouveau Christianisme**'de geçen en mazlum sınıfın şartlarının iyileştirilmesi vurgusu[834] kadınlar üzerinden okunmuştur.

Buradan hareketle Simon'dan etkilenerek yeni bir bilim felsefesi yaklaşımını temellendiren ve kadını görünür biçimde yeni kuracağı İnsanlık Dini'nin temeline yerleştiren, dişil varlığı kutsayan iman esasları ile dikkat çekici August Comte'un görüşlerine bakmak gerekmektedir.

Comte'un, karısı Clotilde de Vaux'u felsefi sistemine katışı, ölümü ardından onuruna kült niteliğinde bir yapıyı tesisi, kadını erkek için bir melek statüsüne yerleştirişi ve tanrıçalaştırışı[835] göz önüne alındığında, dönem kadın algısında farklı bir yaklaşımı temsil ettiği ifade edilebilir. Ancak bu temsilin, özgürlük va haklar bakımından Batı ile özdeşleştirilen ve Osmanlı aydınlarının bir kısmının meyledip adres gösterdiği tipik modern kadın olup olmadığı sorusu önemlidir. Zira Comte'un görüşleri bağlamında kadın, bir değer taşımakla birlikte, yegane görevi annelik ve eşlik olan kutsal bir noktaya yerleştirilmiştir.

Comte'un Fransa'da III. Napolyon'un kurduğu II. İmparatorluk düzenine geçişi getiren parlamentonun ilgası aşamasında yazımını hızlandırdığı, pozitivizmin ilmihali içerikli **Catéchisme Positiviste** başlıklı kitabı, kadın hakkındaki yaklaşımlarını anlamak bakımından başvurulacak en önemli eseridir. Kitap bir rahip

831 Meriç, **a.g.e.,** s. 103.
832 Duby ve Perrot, **a.g.e.,** s. 64.
833 Moses, **ibid.,** p. 242.
834 **Ibid.,** p. 243.
835 Duby ve Perrot, **a.g.e.,** s. 59.

ile bir kadın arasında geçen diyaloglar şeklinde şekillendirilmiş, bu tercihin kadın ile melek arasında kurulan bağın bir göstergesi olarak okunması gerektiği ifade edilmiştir. Diğer bir deyişle kadın ve rahip medeni olan hakiki dönüştürücü kuvvet olmaları bakımından önemli iki unsur olarak kabul edilmiştir. Comte kitabın giriş yazısında pozitif dinin Batı toplumunu kurtaracak duygulara yönelimini kadınlar aracılığıyla gerçekleştireceğini, Ortaçağ'dan itibaren Batı'yı ahlaki çöküntüden kadınların kurtardığını vurgulamıştır. Bundan sonrası için de tüm yenileşme hareketlerinde olduğu gibi insanlık devriminin kadınların katılımı ile mümkün olacağını belirtir. Zira pozitivizmin sloganı olan **düzen ve ilerleme** kadınlar aracılığıyla birleştirilebilecek, kadın, pozitif felsefe içinde günlük hayatta insaniyeti ifade eden **Büyük Vücut'**un en iyi temsilcisi olacaktır.[836]

Modern düzen programının pratiğe dayalı özeti olarak erkeğin kadını geçindirmesi, onu desteklemesi gerekliliğine vurgu yapan Comte, ancak bu şekilde kadının yüce toplumsal vazifelerini yerine getirebileceğini ifade eder. Bu vazifelerin tanımlamasını yaparken, analık ve eş olmayı temele yerleştirir. Kadının asla evinden uzakta çalışmaması gerektiği, kendi rızasıyla, mabedi olan evine kendini adaması, kocası ve çocuklarının ahlaki gelişimlerine odaklanması gerektiğinden bahseder. Comte'a göre erkeğin kadını beslemesi onun tabiatına ve içgüdülerine dayanır. Kadın da aynı içgüdüye dayanarak önce babası ve erkek kardeşleri ve daha sonra kocası ve oğulları tarafından geçindirilir. Ailenin maddi temeli de bu anlayışa dayanmalıdır. [837] Zaten pozitif dinin diğergâmlık esasını ön plana alması, başkaları için yaşama[838] sloganını destekleyen bir hayat sistemi öngörmesi, kadına yüklenen bu görev çerçevesini anlamlı kılmaktadır.

Comte, sistemin yürütücüsü olan pozitivist rahiplerin, Büyük Vücut hakkındaki algıyı pekiştirme görevlerini ancak kadının ahlaki gelişimi aile içinde inşa etmesi ardından ifa edebileceklerini, böylece sosyal hayatın düzeninin de imkanlı olabileceğini belirtir. Sosyal düzenin belirleyicisi olan son ve tüm ekonomik

---

836 Comte, **Catechism of Pozitivism,** pp. 23-33.
837 **Ibid.,** pp. 326-327.
838 **Ibid.,** p. 271.

temeli oluşturan unsur ise aktif sınıftır.[839] Bu noktada kadınların aile içi sistemin sorumlusu, duyguları üstün gelen cins oldukları kabulü belirginleşmektedir. Rahip ve kadın arasındaki diyolaglardan bir diğerinde rahip, kadınların en önemli görevinin erkeği forma sokmak ve mükemmelleştirmek olduğunu, bu sebepten erkeğin annesi ve eşine daima saygı ve minnet duyması gerektiğini[840] belirtir, zira topluma yetişmiş iyi bir birey, sistemin düzen ve ilerlemesinin de garantisidir.

İnsanlık Dini'nin öğretisini tamamlayan ibadet ritüellerinde de kadının yeri net bir biçimde belirlenmiştir. Tanrı ifadesini dişilleştirmek suretiyle kullanan Comte, *İlahe* olarak kabul ettiği dişil unsura ibadeti, diğer Tanrılara yapılan ibadetten ayırarak, bu ibadetin hoşa gitmek amaçlı değil, İlahe'ye duyulan sevginin kişiyi iyileştirici tesirinden faydalanarak, ona hizmet amacıyla gerçekleştiğini ifade eder. Büyük Vücut'un varlığı tamamen sevgi üzerinden şekillendiğinden duygusal cins olan kadının İlaheyi temsil etmesinin gayet tabii olduğunu belirtir. Comte'un *"Prensip olarak sevgi, esas olarak düzen, gaye olarak ilerleme"* şeklinde özetlediği formülü[841] bu yönelimin temelini teşkil etmiştir.

Neticede felsefi bir yöneliş, bir bilim felsefesi yaklaşımı olduğu gibi, sosyoloji biliminin temel hareket noktalarını tesis eden, dönemi ve sonrasına önemli tesiri olan pozitivizmin ve varlık ile hakikati yalnızca maddeye bağlayan ateist-materyalist görüşün toplumsal hayat ile alakalı görüşleri çerçevesinde kadının konumu hakkındaki yorumlarının temel dayanaklarının anlaşılmasının ardından, Osmanlı aydınlarının bahsi geçen yaklaşım çerçevesinde gerçekleştirdikleri yayın faaliyetlerini incelemek mümkün olabilecektir. Böylece örneklem olarak seçilmiş yayınlar aracılığı ile kadın kimliğinin yeniden inşası bağlamında bir çabanın olup olmadığı da söylem analizine tabi tutularak değerlendirilebilecektir.

839 **Ibid.,** pp. 233, 238.
840 **Ibid.,** p. 137.
841 **Ibid.,** pp. 64, 82-87.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜRELİ YAYINLAR ÜZERİNDEN KADIN KİMLİĞİNİN YENİDEN İNŞASINA DAİR BULGULARIN DİSPOZİTİF ANALİZİ

Bu aşamada, çalışmanın yola çıktığı varsayımların ve ortaya atılan önermenin sınanmasına, yorumlayıcı sosyal bilimsel yaklaşımın açtığı sahada ulaşabilmek adına bir denetleme aracı olarak dispozitif analiz yönteminin uygulandığı araştırma safhası başlamaktadır. Yöntemin uygulanacağı örneklemi teşkil eden dört ana dergide yer alan kadın konulu metin ve görsellerin söylemsel boyutları, çalışmanın önceki bölümlerinde derinlemesine temas edilen bağlamla bağlantıyı koparmayacak şekilde değerlendirilecektir.

Bir sonraki başlıkta tafsilatlı biçimde açıklaması verilecek olan dispozitif analiz yönteminin, çalışmanın metodolojik dayanağı olarak seçilmesinde temel kalkış noktası, sözel olan ile sözel olmayan unsurların birlikte değerlendirilmesi suretiyle kurulabilen bağ ile sağlanan geniş hareket imkanıdır. Dispozitif analizin söylemsel olan bağlarla, arka plandaki söylemsel olmayan ilişkileri bir bütün şeklinde değerlendirme ilkesi gereğince zihinsel ilişkilendirmeler olanaklı hale gelmektedir. Dolayısıyla seçilen yöntem, çalışmanın ana varsayımını teşkil eden pozitivist ve materyalist dünya görüşünden etkilenen Osmanlı aydınlarının, kadın kimliğinde tahayyül ettikleri dönüşüm adına fikir beyanlarını, bireysel ele alışlarının yanısıra ve ötesinde, yönetim kadrosunda yer aldıkları dergilerin genel yayın politikaları üzerinden okunmasını mümkün kılmıştır. Böylece adı geçen dergiler, pozitivist ve materyalist etkileri belirgin olan Osmanlı aydınları ile bütünleşen yapıları, bahsi geçen isimlerin yayın müdürlüğü, editöryel kadroda yer alma, yayının neşrindeki özne olarak sorumlulukları ve dönemin şartları gözönünde bulundurularak değerlendirilmiştir.

Çalışmanın araştırma örneklemini teşkil eden dergilerde yer alan metinler ve görseller, ilgili bağlantıların kurulması, pozitivist ve materyalist dünya görüşünü

savunan isimlerin yayınladıkları bu dergilerde tespit edilen söylemsel ve söylemsel olmayan unsurların topyekun değerlendirilmesi suretiyle analize tabi tutulmuştur. Zira dergicilik, olayları ayrıntılı biçimde ele alabilmesi bakımından basın alanında önemli yer edinmiş bir neşir türüdür. Belirli periyodlarda yayın yapan, içeriğinde metinlerin yanısıra görsel kullanımının da yaygın olduğu dergi, yayın aralığı ve işlediği içeriği derinlemesine ele alabilme özelliği ile gazeteden ayrılır. Dergi yayımcılığının özel bir birikim gerektirmesinden yola çıkılarak, derginin bir editöryel kadronun denetiminde yayınlandığı, kendi anlayış ve yayın politikası doğrultusunda içeriğin yöneticilerince belirlendiğini[842] belirtmekte fayda vardır. Bağlantılı olarak dönemlerinin fikir yapılarını kendi yaklaşımları doğrultusunda derinlemesine ele alan fikir dergileri, Osmanlı basın hayatında, siyasal olduğu kadar, toplumsal dönüşümde de etkili olmuşlardır. Özellikle II. Meşrutiyetle birlikte sınıfsal, ideolojik ve politik mücadelede süreli yayınların önemi giderek artmıştır. Bu elverişli ortamda neşir faaliyetlerini dergicilik aracılığıyla gerçekleştiren özneler ise şüphesiz basını fikrî mücadelelerinde araç olarak kullanan dönem Osmanlı aydınlarıdır. Kocabaşoğlu'na göre yaklaşık 170-175 kişilik bir grupla temsil olunan Osmanlı münevverleri,[843] kendi ideolojileri ve savundukları dünya görüşü çerçevesinde neşrettikleri süreli yayınlar vasıtasıyla fikir dergiciliğinin gelişiminde önemli rol oynamışlardır.

Dolayısıyla pozitivist ve materyalist dünya görüşünden etkilenen Osmanlı aydınlarının kadın kimliği hakkında tasarladıkları bir kimlik kabulünün var olup olmadığını yorumalmak amaçlı yürütülen bu çalışmanın, aydınların dünya görüşlerini temsil eden ve yayıncılığını üstlendikleri dergiler üzerinden takib edilmesinde bir engel bulunmamaktadır. Aynı zamanda Ülken'in; "*Bizde dergiler Batıcılık akımıyla başlamış, sonradan doğan gericilik hareketleri de bu yeni yayın aracından yararlanmadan edememiştir. Batıcılık ve dergi sözcükleri birbirine o denli yakındır ki, düşünce ve sanat tarihimizde bu iki kavramı birbirinden*

---

842 Aslı Yapar Gönenç, **Türkiye'de ve Fransa'da dergicilik ve Kadın Dergileri,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2006, ss. 5-14.
843 Uygur Kocabaşoğlu, **Hürriyet'i Beklerken: İkinci Meşrutiyet Basını,** İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 3, 11.

ayıramayız”[844] ifadeleri tam da çalışmanın gerekçelendirmesinin temelini oluşturmaktadır. Diğer taraftan çalışmanın örneklemi içine dahil edilen dört derginin, genel politikaları itibariyle dünya görüşlerini aktarma hususunda kendi içlerinde tutarlı oldukları, ele alınan metinlerin yazarlarının dünya görüşü bakımından fikir birliği ettikleri da ayrıca belirtilebilir.

4.1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Seçilen dergilerde yer alan kadın konulu metinlerin analizi için, Siegfried Jäger'ın Foucaultcu söylem analizinin teorik altyapısını kullanarak geliştirdiği dispozitif analiz metodu kullanılmıştır. Bu noktada söylem analizine geçmeden söylem kavramına kısaca açıklama getirmekte fayda vardır. Zira 20. yüzyıl düşünürlerinin bir keşfi olarak söylem kavramı, evrensel gerçeklik kabulünün aşılmasını ve yalnızca *gerçeklikten* bahsetmeyi mümkün kılmıştır. Zira her söylem başlıbaşına bir *gerçeklik* kurgusu, meta-eylem olarak kabul edilmiş, sosyal hayatın tüm alanları ile ilgili olduğu varsayılmıştır.[845] Dolayısıyla söylem, hem yazılı hem de sözlü dili, eylemin bir parçası olarak görür ve sosyal pratiklerin temsili olarak algılar.[846] Bu bakımdan metin analizi ile söylem analizinin sınırları birbirlerinden farklıdır. Metin analizi yalnızca yazılı metinlerin ve diyalogların dilsel analizini kapsarken, söylem hem yazılı hem de sözlü metinleri ve yazar-okur arasındaki daha üst bağlantıları kapsar. Dolayısıyla burada bahsi geçen *metin* söylemin yalnızca bir boyutunu temsil eder.[847] Diğer boyutların katılmadığı bir analiz ancak metin analizi kategorisinde kabul edilebilir.

Yalnızca dil veya toplumsal pratiklerin yorumu olmaktan öte olan söylem, gerçekliğin doğrudan yansıması değil, onun yeni bir bakış açısıyla yeniden inşası faaliyetidir. Söylemler toplumsal hayatla alakalı güç ilişkilerini ve ideolojik anlam yüklemelerini gizli biçimde içlerinde barındırmaları sebebiyle güç ve iktidarı

844 Kaynardağ, **"Hilmi Ziya Ülken'in Düşünce Tarihi ile İlgili Çalışmaları"**, s. 12.
845 Sözen, **a.g.e.,** ss. 9-18.
846 Norman Fairclough, **Analyzing Discourse; Textual Analysis for Social Research,** Routledge, London, 2003, p. 26.
847 Fairclough, **Discours and Social Change,** p. 3.

meşrulaştırma aracıdır aynı zamanda.[848] Bağlantılı olarak birçok sosyal araştırma, meşrulaştırma ve onaylama amaçlı olarak dil yapısının ve aralarındaki ilişkinin kullanıldığını ortaya koymuştur.[849] Söyleme yüklenen tüm bu anlamlarla birlikte Foucaultcu anlamda söylem kabulüne bakıldığında birer sosyal pratik olan eylemler olmadan söylem, söylem olmadan da pratiklerin ortaya çıkması imkanlı değildir. Bu pratikler bağlamla ilişkileri sağlanınca anlamlıdırlar ve tarihsel özellikler taşırlar.[850] Bu bakımdan Foucault, postyapısalcı söylem teorisi ile temellenir.

Buradan hareketle söylem teorileri, yapısalcı, post-yapısalcı, postmodernist, hermeneutik gibi kollara ayrılmışlar, dilin söylemle ilişkisi bakımından farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Burada Foucault'nun söylem teorisinin kaynağını teşkil eden postyapısalcı anlayışa kısa bir açıklama getirmek gerekirse, yapısalcıların dili bir iletişim formu, sembolik düzendeki yapı olarak kabullerinden farklı olarak metin merkezli bir yaklaşımı temel almaktadır. Foucaultcu bilgi-iktidar ilişkisi temelli söylemde, yöntem tarihseldir ve tarih de söylenmiş ve söylenmemiş olanlar arasındaki sınırda gerçekleşir. Eleştirel bir teorist olan Foucault'da bilgi, güç ile doğrudan alakalıdır. Söylem de iktidarın aracı olabileceği gibi, karşıt strateji oluşturabilecek karmaşıklıktadır. Foucault'nun bilim anlayışında ise kendiliğin soykütüğü yer almaktadır ve yöntemi de, belli bir dönemde bir toplumun tanımını veren kurallar bütünü olan arkeolojidir.[851] Foucault; *"bilginin genel uzayına, onun temsillerine ve buraya mensup olan şeylerin varoluş tarzına atıfta bulunarak, yeni bir pozitifliğin eşiğini eşanlılık sistemleri kadar çevrelemek için gerekli ve yeterli mütasyonlar dizini tanımlayan"*[852] arkeoloji boyutu ile sorunsallaştırmanın biçimlerini çözümlemeyi ve bilginin ilişki içinde bulunduğu iktidar pratiklerinin tarihi olan soykütük (jeneaoloji) boyutu ile pratiklerden ve bu pratiklerin değişiminden hareketle meydana gelenlerden[853] elde ettiği unsurları birleştirerek bir

848 Norman Fairclough, Ruth Wodak, "Critical Discours", **Discours Studies: A Multidisciplinary Introduction,** ed. Teun Van Dijk, London, Sage Publication, 1997, pp. 258-259. 258-284.
849 Fairclough, **Analyzing Discourse,** p. 87.
850 Sözen, **a.g.e,** s. 23.
851 Sözen, **a.g.e.,** ss. 60-63.
852 Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler,** çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Kitapevi, 2001, s. 22.
853 Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi,** çev: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 128.

çözümleme yöntemi uygulamıştır.

Foucault'nun eleştirel söylem analizi çerçevesinde uyguladığı söylem teorisi, belirli bir zaman ve mekanda üretilen bilginin neleri içerdiği, nasıl evrim geçirdiği, nasıl iletildiği, toplumu şekillendirmede veya özneyi inşada hangi fonksiyonları yerine getirdiği ve toplumsal gelişmedeki etkilerinin neler olduğunu ortaya çıkarmayı hedefler.[854] Böylece söylemi zaman içindeki konuşma ve metinlerin akışı olarak değerlendiren Siegfried Jäger, söylemin dilsel olduğu kadar simgesel karakteriyle de ilgilenmiş, daima söylemin tarihî köklerine ve iç-içe geçmişliğine vurguda bulunmuştur.[855] Buradan hareketle eleştirel söylem analizinin genişletilmiş bir varyasyonu olarak, söylemin veya dispozitiflerin belirli bir zaman ve mekanda üretilmiş bilgisini tanımlamayı, bilgi-iktidar ilişkilerini somutlaştırarak keşfi ve bunların eleştirisini[856] öngören dispozitif analizini metodolojik olarak geliştirmiştir. Bu noktada **yeniden inşa** kavramının yöntemin ayrıntılandırılmasına geçmeden açıklanması, çalışmanın bütünlüğünü sağlamak bakımından faydalı olacaktır.

4.1.1. Yeniden İnşa Kavramı

Çalışmanın dayanaklarından biri olan yeniden inşa kavramı, söylemlerin öncelikli olarak zihinsel alanı hedeflediği yargısından hareketle açıklanacaktır. Zira çalışmanın başlığında da radikal Batıcı Osmanlı aydınlarının pozitivist ve materyalist düşünceyi toplumun değişim ve dönüşümünün anahtarı olarak kabullerinin bir aracısı olan yayın faaliyetleriyle bir zihinsel yeniden inşa hedefi gütttükleri öne sürülmektedir. Bu yeniden inşa faaliyetinin zihinsel alanda gerçekleştiği varsayımının doğrulanması, çalışmanın diğer bölümlerinde verilen tarihsel bilgi ile araştırma safhası sonucunda ortaya çıkan bulguların, dönem sosyal hayatındaki karşılıklarının titizlikle değerlendirilmesiyle mümkün olabilecektir.

---

854 Siegfried Jäger, "Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs-und Dispositivanalyse", **Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse,** ed. Keller R., Hirseland A., Schneider W., Viehöver W.Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, s. 81.

855 Ruth Wodak, "What CDA is About", **Methods of Critical Discourse Analysis,** Ed. By: Ruth Wodak and Micheal Meyer, London, Sage Publication, 2001, p. 9.

856 Jäger, **"Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs-und Dispositivanalyse"**, s. 81-82.

Buradan hareketle söylemin, sosyal teori ve analizde, bilgi ve sosyal pratik alanlarını [yeniden] inşanın (construct-reconstruct) farklı yollarına atıfta bulunmak için yaygın olarak kullanıldığını hatırlamak yerindedir. Zira söylemler sadece toplumsal varlıkları ve ilişkileri yansıtmaz ya da temsil etmez, onları [zihinsel alanda] inşa eder ya da [pratik alanda] oluştururlar. Farklı söylemler, hastalık, vatandaşlık, [kadınlık] gibi kendilikleri farklı şekillerde oluştururken, kişileri doktor-hasta, [kadın-erkek] gibi farklı formlarda konumlandırırlar. İşte söylem analizinde odaklanılan da söylemin bu sosyal etkileridir.[857] Dolayısıyla söylemin bu inşacı yapısını göz ardı ederek metinlerin, yapıların, haber, görsel veya mimari unsurların, kurum ve kuruluşların söylem analizi mümkün değildir.

Söylemin dil pratikleri yönüne odaklanan görüşler, sosyal eylem, konuşma eylemleri, beyanlar, özneler ve metinler-arasılık ile sosyal gerçekliğin inşası durumlarını bir araya getirmeye çalışan meta-teorik yaklaşımların ürünleridir. Zira söylemler tarafsız olmamakla birlikte, başlı başına öznellik ürünü olup, sosyal hayatın verileridirler.[858] Bu bağlamda sosyal inşacı yapılarıyla söylemler, bilgi ve inanç sistemleri ile sosyal ilişkiler ve sosyal özneleri teşekkül ettirdikleri gibi, söylem çalışmaları da bu inşacı ideolojik etkiye odaklanır. Dolayısıyla söylem analizi yalnızca söylemin güç ilişkilerinde değil, aynı zamanda güç ilişkilerinin ve güç mücadelesinin bir toplumun veya kurumun söylem uygulamalarını nasıl şekillendirdiği ve dönüştürdüğü ile ilgilidir. Söylemin ideolojilerin ve uygulamalarının dönüşümünde ve çoğaltılmasını sağlamadaki işlevi[859] gözardı edilmeksizin yeniden inşacı yapısına vurgu yapmak yerinde olacaktır. Buradan hareketle Foucault'nun çalışmalarının, söylemin güç ile ilişkisi, toplumsal özne ve bilginin söylemsel inşası ve söylemin toplumsal değişimin işleyişi gibi alanlarda, söylemin sosyal teorisine önemli bir katkı sağladığı ifade edilebilir. Böylece çalışmanın metodolojik altyapısını da oluşturacak olan Foucaultcu söylem analizi ve onun genişletilmiş bir varyasyonu olan dispozitif analize açıklama getirilebilir.

857 Fairclough, **Discours and Social Change,** pp. 3-4.
858 Edibe Sözen, **Söylem,** Ankara, Birleşik Yayınları, 2014, s. 21.
859 Fairclough, **Discours and Social Change,** pp. 36, 64.

4.1.2. Dispozitif Analiz

Michel Foucault dispozitif kavramını açıklarken; *"Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlâki ve hayırseverce önermelerden -kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir."*[860] diyecektir. Ona göre dispozitif kavramı, bu heterojen unsurlar arasında mevcut olması muhtemel bağların niteliğini tespit etmek için önemli bir aracıdır. Bu sayede bir söylem bir anda, bir kurumun çatısı altında üretilirken, diğer bir anda ise kendisi sessiz kalan bir uygulamayı doğrulamanın veya saklamanın bir aracı olabilir. Diğer taraftan dispozitif kavramı, belirli bir tarihsel andaki stratejik işlevin de temsilcisidir.[861] Fransızcada, belirli bir amaç ile kurulan sistemin tamamını tanımlamak için kullanılan dispozitif kelimesi ile doğruca örtüşen Foucaultcu dispozitif yaklaşımı, tıpkı bir alarm sisteminde olduğu gibi elementler arasındaki görünen ve görünmeyen bağlantıların kurulması lüzumuna odaklanmaktadır. Sensörlere bağlanmayan, kullanıcı tarafından giriş kodu girilmeyen bir alarm sisteminin çalışamayacağı gibi, söylemsel veya söylemsel olmayan unsurlar arasındaki ilişki kurulmadan dispozitiflerin analizi mümkün olmayacaktır.[862] Bir dispozitifi şekillendiren, yukarıda Foucault'dan yapılan alıntıda ifade edildiği gibi bu heterojen bağların doğru ilişkilendirilmesidir.

Daima bir iktidar oyununun içinde kalan ve bilgi koordinatlarıyla bağlantılı olan dispozitif; *"bilgi türlerini detsekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileridir".*[863] Foucault aslında **Kelimeler ve Şeyler'**de tarihini yazmaya çalıştığı *episteme*den daha geniş ve genel bir olgu olarak dispozitifi ortaya atacaktır. Ona göre *espisteme* söylemsel bir dispozitifken, genel biçimiyle

---

860 Michel Foucault, **Entellektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1,** Çev: ışık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 119.
861 **A.e.,** ss. 119-120.
862 Joannah Caborn, "On the Methodology of Dispositive Analysis", **Critical Approaches to Discourse Analysis Across Disciplines,** 1 (1) 2007, p. 113.
863 Foucault, **a.g.e.,** s. 122.

dispozitifin unsurları ise sergilediği heterojen yapı ile hem söylemsel hem de söylemsel olmayan nitelik taşır. Dolayısıyla Foucault söylem kavramını, dil, metin ve yazım ürünleri gibi söylemsel ve mimari, idari unsurlar ve kurumlar gibi söylemsel olmayan pratiklerle karşılaştırarak ortaya çıkan şeyi tanımlamak amacıyla kullanırken, dispozitiflerin heterojen unsurlarından kendi örneklerini çekip çıkarmaktadır.[864] Dispozitif kavramı *episteme*den çok daha karmaşıktır, sözcüklerin ötesindeki bağlantıları konu eder, farklı unsurların bir araya getirdiği yeni bütünleri resmeder. Nihayetinde Foucault *episteme*yi de başlıbaşına bir dispozitif olarak tanımlayacak ve şöyle diyecektir; *"episteme, doğruyu yanlıştan değil, sadece bilimsel diye nitelenebilecek olanı bilimsel diye nitelenemeyecek olandan ayırmayı mümkün kılan dispositiftir."*[865]

Foucault'nun kavramı şekillendirişinin temelleri Collége de France'da verdiği derslere kadar gider. Cinsellik dispozitifini, şematik çerçevesini çizerek, cinselliğe dair bilginin nasıl 17. yüzyıldan 18. yüzyıla organize edildiği[866] üzerinden inceleyen Foucault, cinsiyeti, cinsellik dispozitifinin ürettiği tarihsel bir nesne[867] olarak formülize ederken klasik yaklaşımları da altüst edecektir. Siegfired Jäger, dispozitif ifadesinin Foucault tarafından, **The History of Sexuality (Cinselliğin Tarihi)** isimli kitabında 1978'de açıkça dillendirdiğini belirtirken, Foucault'nun söylemi sadece dilsel olanla sınırlamaktan çıkararak, dili düşünceye tabi kıldığını, bunu da düşünce ve bilincin insan aktivitesinin ön koşulu olduğu kabulüne dayandırdığını aktarır. Kitabın Almancaya **Dispositive der Macht (İktidarın Dispozitifleri)** başlığıyla çevrilmesi[868] Alman dilli çalışmalarda dispozitif kavramına odaklanılmasını hızlandıran önemli bir ayrıntıdır. Buradan hareketle Jäger, Foucaultcu yaklaşımın bir meyvesi olarak kabul edilen dispozitif analizi sistemleştirmiş, sosyal bilimler alanında kullanılmak üzere metodize etmiştir.

---

864 Caborn, **ibid.,** p. 114.
865 **Ibid.,** p. 123.
866 Michel Foucault, **Lectures on The Will to Know (1970-1971),** Tr: Gragam Burchell, London, Palgrave Macmillan, 2013. pp. 1-18.
867 Foucault, **Entellektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1,** s. 135.
868 Jäger, "Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs-und Dispositivanalyse", **Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse,** s. 88-89.

Meyer, Siegfried Jäger'ın, Foucault'nun söylem kavramı temellendirmesine en yakın düşen sistemi, dispozitif analiz metodu çevresinde geliştirdiğini ifade edecektir. Jäger, Foucault'nun teorisinde tespit ettiği kör noktayı işaret ederek,[869] söylemsel olan ve söylemsel olmayan unsurlar arasında bir bağlantı kurmayı ve nesneleştirmeyi hedeflemiş, eleştirel söylem analizini dispozitif kavramı çerçevesinde yeniden şekillendirmiş ve metodu çeşitli adımlara indirgeyerek sistemleştirmiştir.[870] Jäger'in epistemolojik duruşu, söylemin dışında belirlenen herhangi bir toplumsal gerçekliği inkar eden Ernesto Laclau'nun sosyal yapılandırmacılığına dayanmaktadır. Ona göre; *"Eğer söylem değişirse, nesne sadece anlamını değiştirmez, aynı zamanda farklı bir nesne haline gelir, önceki kimliğini kaybeder."*[871]

Jäger'ın belirli adımlara dayandırarak sistematize ettiği dispozitif analiz, sosyal bilimlerin birçok alanında, başta Almanca dilli iletişim çalışmalarda dikkat çekerken,[872] özellikle medya analizlerinde yaygınlaşan ve Foucaultcu söylem analizinin sınırlarını genişleten bir metod olarak sosyal bilimciler ve iletişimciler tarafından kullanılmıştır.[873] Bu bağlamda dispozitif analiz metodu, sosyoloji, iletişim ve tarih alanını kapsayan bu çalışma için ideal bir metodolojik altyapı sunmuştur.

Jäger, Foucault'nun kavramsallaştırmasıdan hareketle dispozitifin heterojen yapısının üçlü dökümünü gerçekleştirir ve:

i. Söylemsel pratikler,

ii. söylemsel olmayan pratikler ve

---

869 Micheal Meyer, "Between theory, method, and politics: positioning of the approaches to CDA", **Methods of Critical Discourse Analysis,** Ed.: Ruth Wodak and Micheal Meyer, London, Sage Publication, 2001, p. 20.

870 Wodak, **ibid.,** p. 9.

871 Meyer, **ibid.**

872 Bkz: Philipp Dreesen,Łukasz Kumięga, Constanze Spieß, **Mediendiskursanalyse: Diskurse – Dispositive – Medien – Macht,** Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012; Margarete Jäger, Siegfried Jäger, **Deutungskämpfe: Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse,** Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007; Julius Othmer, Andreas Weich, **Medien-Bildung-Dispositive: Beiträge zu einer İnterdisziplinären Medienbildungsforschung,** Wiesbaden, Springer VS, 2015.

873 Anette Silvia Gille, "Von der Diskurs- zur Dispositivanalyse: Die Konstruktion von sex, gender und desire in Angeboten des Reality-TV", **Mediendiskursanalyse: Diskurse – Dispositive – Medien – Macht,** Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012, s. 169-170.

iii, görünürlük/nesneleştirme olarak dispozitifin unsurlarını kategorilendirir. Bilginin aktarımında ve şekillenişinde bu üç kategoriyi hesaba katar. İlk kategori bilginin doğrudan taşındığı araçları işaret ederken, ikinci kategorideki söylemsel olmayan pratikler bilgiden önce ve bilgiyle birlikte aktarılırlar[874] ve de onu yeniden üretirler.[875] Üçüncü kategoride Jäger, görünürlüğün varlığını söylemsel ve söylemsel olmayan unsurlarla sürdürdüğünü ifade etmek adına sözlüklerde yer almayan ve nesneleştirme anlamındaki *vergegenständlichungen* ifadesini kullanır. Nesne, veya şey anlamındaki *gegenstand*ı, dönüşüme uğramış anlamındaki ekle üretir.[876] Böylece ortaya bir şeyin o şey oluşundaki süreç anlamı taşıyan kelime türemiş olur ki bu, o şeyin söylemsel oluşumuna tekabül eder. Ayrıca Jäger, o şeyin varlığını sürdürmesini ancak söylemsel pratikler ve söylemsel olmayan pratiklerin desteğinin devamına bağlar.[877] Bu aşama metin-dışılığa[878] vurgu yapmaktadır ki, söylemsel veya söylemsel olmayan unsurların bağlamla ilişkilendirilmesini elzem kılar.

Dolayısıyla, bir dispozitifin unsurları bahsi geçen üç kategoriye ayrılabilir ve bu üçü için söylem analizi ve aralarındaki anlam ilişkilendirmelerinin analizi gerçekleştirilir. Dispozitif analizin, söylem analizinden farkı ise sadece metinleri değil, eylemleri, nesneleri ve bunlar arasındaki bağlantıları ve bu stratejik olarak bağlantılı metinlerin, eylemlerin ve nesnelerin oluşturduğu güç ilişkilerini daha geniş bir şekilde ele almasıdır. Böylece kategorilerin işlevi araştırmacının kimi zaman bir metni ana obje olarak kabul etmesine, kimi zaman ise bir metni bir objenin metin-dışı unsuru olarak incelemesine olanak sağlar.[879] Bu çalışmada da kimi zaman ana unsur metinler, makaleler, yazılı unsurlar olurken, kimi durumlarda bağlam ile kurulacak bir ilişkilendirme metnin önüne geçebilmiştir. Zaman zaman görsellerin işaret etttikleri metin-dışı anlamsallıklar önem arz etmiştir. Zira görsel unsurların söylem analizinde tıpkı dil kullanımı ile teşekkül eden söylemsel unsurlar kadar değer taşıdıkları, birer sosyal pratik olarak *metin* kavramı çerçevesinde kabul

874 Margarete Jäger, Siegfried Jäger, **Deutungskämpfe: Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse,** Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007, s. 285.
875 Caborn, **ibid.,** p. 115.
876 **Ibid.**
877 Jäger, **ibid,** s. 286.
878 Caborn, **ibid.,** p. 116.
879 **Ibid.**

edildikleri ve söylem analizine tabi tutuldukları belirtilmelidir.[880] Söylem analizinin sağladığı bu geniş perspektif ile dispozitif analiz, kısıtlı alanda hareketi zorlaştıran metodolojik çıkmazın engellerini ortadan kaldırması bakımından çalışmanın iskeletini taşıyan en uygun yöntem olduğu saptanarak seçilmiştir.

Metodolojik anlamda medyada söylem analizini sistematize ederek şekillendiren Jäger, öncelikli olarak yapı analizini, içerik odaklı adım ile dil temelli ince analizi birbirinden ayrıştırır. Ele alınan medyanın temel belirleyici özelliklerini yapısal analizle ortaya çıkarırken, ince analiz aşamasında içeriğe, metinlerin yüzeysel ve retorik anlamlarına, kelimeler, tartışma odakları ve dilsel araçlara odaklanır. Aynı zamanda nitel verilere yer verirken, nicel verilerden de faydalanır.[881] Bu noktada söylemlerin bağlamla ilişkilendirilmeleri söz konusudur ki bunu gerçekleştirmenin yolunu da Jäger çizecektir ve ilk olarak söylem yumağının tespitinin gerekliliğinden bahsedecektir. Burada tematik olarak ortaklığı olan söylem süreçlerinin tespiti söz konusudur. İkinci olarak her söylem yumağının metin olarak adlandırılan katlı elementler içerdiğinden yola çıkarak, söylem parçasını oluşturan metnin belirlenmesi gerekmektedir. Yani analizi gerçekleşecek malzemenin tespiti gerekmektedir. Söylem yumağının karmaşıklığının ve içiçeliğinin tespiti aşamasını, analizi gerçekleştirilecek söylem dizilerinin kaynaklarına ve bağlamlarına ulaşma aşaması izler. Bu aşamadan sonra söylemin düzleminin yani politika, medya, bilim, eğitim, günlük hayat, iş hayatı, yönetim diye devam eden ve ‘konuşma’nın meydana geldiği çeşitli toplumsal konumlandırmaların ilgili söylem yumaklarının tespitinin gerçekleştiği, diğer bir deyişle yapısal analizi gerektiren safha başlar. Burada düzlemin katmanlı yapısı, düzlemler arasındaki mümkün ilişki kodları ayrıştırılıp ortaya çıkartılır. Jäger’in *söylem pozisyonu* kavramsallaştırmasıyla ifade ettiği aşamada incelenen söylem düzleminin ideolojik konumlandırılmasının tespiti, ince analiz gerçekleştirilerek yapılır. Netice olarak bu aşama toplumsal söylem tespitini sağlayacak olan bulguların karmaşıklıktan kurtulacak şekilde değerlendirilmesi ile gerçekleşir.[882] Özetlemek gerekirse, yöntemsel olarak; analizi yapılması planlanan

880 Fairclough, **Discours and Social Change,** pp. 3-4.
881 Meyer, **ibid.,** p. 25.
882 Jäger, **“Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs und Dispositivanalyse”** s. 96-104.

düzlemin belirlenmesi, materyalin temini, yapısal analiz, ince analiz ve bulguların birleştirilmesi ile daha önce bahsedilen üç aşamalı sistem tesis edilerek etkili bir söylem analizi yapmak mümkün olacaktır.[883] Çalışmada titizlikle takib edilen adımlar, dispozitif kavramının da analize katılmasıyla anlamlı hale gelecek, söylemsel olmayan unsurların, söylemsel olanlarla bağlantılandırılması neticesinde analiz şekil alacaktır.

Dilin analize katkısında yine bu üç kategori gözönünde tutulmuş, dispozitifin bu üç ayrı unsuru, *gösteren* olarak kabul edilirken, metin-dışılık bağlantılarının da tespiti ile gerçekleştirilen söylemsel analizler *gösterilen* olarak kabul edilmişlerdir. Bu noktada metinler, görseller analiz edilebileceği gibi, başlı başına nesneler ve olaylar da analize tabi tutulabilir. Buna dayanarak bir hükümet binası ele alınacak ve analize tabi tutulacaksa, o binanın inşasında kullanılan materyaller gösteren iken, açık demokratik oluşu veya diğer yönetimsel unsurları temsil eden yapısı ise gösterileni olarak tespit edilecektir. Böylece analiz edilen şeyin gösteren ve gösterileni göstergenin kendisini teşekkül eder ve böylece o şey *konuşur* hale gelir. İncelenen objenin şekillenişi sadece gösteren ve gösterilenin kombinasyonu ile değil, aynı zamanda gösteren, gösterilen ve bunların dispozitif içindeki stratejik konumuna bağlı olan obje ile söylemsel ve söylemsel olmayan unsurların birlikteliği incelendiğinde gerçekleşir.[884] Dolayısıyla çalışma içerisinde kadın kimliği dispozitifini incelerken, metinler ve görseller söylem analizine tabi tutulmuş, tüm stratejik bağlantılar da göz önünde bulundurularak kadın kimliği dispozitifinin tüm unsurları titizlikle incelenmiştir.

Diğer taraftan Foucault'nun üzerinde durduğu ve dispozitifleri de etkileyen *güç* ilişkileri ve bağlantılı olarak *bilgi ve iktidar* ilişkileri söz konusudur. Foucault temel kavramlarından biri olan iktidara çok yönlü yaklaşmış ve onu ancak tarihsel güçlerin ürünü olarak kabul ettiği özne ile ilişkilendirerek kavramsallaştırmıştır. *"Benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir."*[885] derken tam da bu

883 Jäger, **Deutungskämpfe: Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse,** s. 287-289.
884 Caborn, **ibid.,** p. 117-118.
885 Michel Foucault, **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2,** Çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 58.

noktaya işaret etmeketdir. İktidar kavramına yönelmesinin temelinde öznenin iktidar tarafından inşa edilerek şekillendiği kabulü yatmaktadır. Öznel deneyimi açıklamak için özne yerine o deneyimi tesis eden söylem ve o söylemle karşılıklı zorunlu ilişki halinde bulunduğu iktidar sistemlerinin analizini öngören Foucault, iktidar derken klasik kavramsallaştırmaların ötesine geçecek bir yaklaşım geliştirmiş ve; *"Bu yüzden çok ince iktidar ilişkileri ve tekniklerinin, delilikten suça, cinsellikten etiğe kadar en umulmadık noktalarda ne kadar etkili olduğunu göstermiş ve siyasi düşüncede yeni bir çığır açmıştır."*[886] Buradan hareketle bilgi ve iktidar ilişkilerini ortaya çıkarmaya girişen Foucault, bu ikisinin karşılıklı daimi ilişki içinde bulunduklarını, birbirlerini kapsadıklarını, bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olamayacağı gibi, iktidar ilişkileri varsayıp, üretmeyen bilginin de olmayacağını belirtirken, bilgi ve iktidar eksenlerinin bir araya geldiği söylemsel ve söylemel olmayan unsurları teşekkül ettiren dispozitiflere ulaşmıştır. Zira dispozitifler bir iktidardan doğdukları gibi, iktidarın kendisini koşullandıran bilginin hudutlarına bağımlıdırlar.[887] Dolayısıyla çalışmada gerçekleşitirilen analizde, kadın kimliği dispozitifini teşekkül ettiren veya bunu zihinsel bir inşa faaliyeti ile yayınladıkları süreli yayınlarda işleyen güç odağı olarak pozitivist ve materyalist dünya görşünü destekleyen Osmanlı aydınlarına işaret edilmiştir.

Güç veya iktidar kavramlarıyla ifade edilen unsurların, düz bir çizgide seyrettiği kabul edilen dilsel dispozitif analizini dikey olarak kestiği kabul edilmektedir. Bu kesişim noktası araştırmaya metin-dışı unsurların anlamları ve taşıdıkları bilgiye ek olarak, metin-dışı kabul edilen unsurların kaynaklarını da yakından takip etmeyi gerektirir ki dispozitif analiz aşamaları bu bağlantı üzerinde temellenmiştir.[888] Analiz bu dikey ve yatay çizginin tamamını kapsayan ilişkiler biçimi içinde, üzerinde çalışılan dispozitifi oluşturan unsurlar arasında gerçekleşmektedir. Jäger, söylem analizinin bir uzantısı olarak şekillendirdiği dispozitif analizin, belirli ve geçerli bir zaman ve mekanda üretilen bilginin

886 Ferda Keskin, "Michel Foucault", **İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4,** Çev: Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 9.
887 Ferda Keskin, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2,** Çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 11-24.18
888 Caborn, **ibid.,** p. 119-120.

tanımlanmasını sağlayan, bilgi ve iktidar ilişkileri içinde, söylemsel ve söylemsel olmayan unsurların kritiğini mümkün kılan yöntem olduğunu belirtecektir. Buradan hareketle, bu çalışma, Osmanlı aydınlarının kadın kimliği dispozitifini yeniden inşa eylemindeki müdahalelerini denetlerken unutulmaması gereken nokta, Foucault'nun da itiraf ettiği gibi,[889] dipsozitifleri, iktidar ve bilgi eksenine bağlayan yolların tam olarak hangileri olduğu, asla tam olarak cevaplandırılabilecek bir soru değildir ancak, asıl önemli olan bu sorunun soruluyor olmasıdır. Bu noktada söylemin sosyal değişimi yaratan, yeniden inşacı özelliğine vurguda bulunmak, bahsi geçen yeniden inşanın öncelikle zihinsel bir sürece işaret ettiğini yeniden belirtmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla çalışmanın örneklemini oluşturan dört süreli yayını yöneten özne olarak pozitivist ve materyalist dünya görüşünü savunan Osmanlı aydınlarının, kadın kimliği dipsozitifini, kendi güç ve iktidar boylamlarına dayaranak nasıl şekillendirdikleri, bağlamla kurulan yoğun ilişkilendirme yardımıyla analizin gerçekleşeceği aşamaya geçilebilir.

4.2. SEÇİLİ DERGİLERDE 1908-1912 YILLARI ARASINDA NEŞREDİLMİŞ KADIN KONULU METİN VE GÖRSELLERİN SÖYLEMSEL ANALİZLERİ

Jäger'ın Foucault'ya dayanarak yöntemleştirdiği dispozitif analizin ilk adımı olan söylem dizisinin yani konunun belirlenmesi basamağı, seçili dergilerde yer alan metinlerde kadın kimliğinin yeniden inşası vurgusuyla çalışmanın başlığından itibaren sık sık ifade edilmiştir. Analizin söylemin düzlemine karar verilmesini gerektiren ikinci aşamasında basılı medya ürünleri arasından, çalışmanın ana sorusuna cevap aranacak olan, dört ana dergi seçilmiştir. İlgili malzemenin toplanması için gerekli olan üçüncü aşama, Osmanlı Türkçesi yazılmış süreli yayınları elektronik ortama taşıyan kütüphanelerden alınan özel giriş izni sayesinde ve gerekli durumda kütüphanelerin fiziksel ziyareti ile gerçekleşmiştir. Böylece önemli bir diğer aşama olan materyalin yapısal analizine geçmek mümkün olmuştur. Dolayısıyla öncelikli olarak her dört dergiyi de doğrudan ilgilendiren dönemsel

889 Foucault, **Özne ve İktidar,** s. 41.

şartlara kısaca bakmak gerekmektedir. Ardından seçili dergilerin teker teker yapısal özelliklerinin tespiti ve kadın konulu metinlerin değerlendirilmesi mümkün olabilecektir. Bu aşamayı söylem analizini tamamlayıcı unsur olarak dergilerde tespit edilen, altyazılı, açıklamalı veya altyazısız ve açıklamasız görsellerin analizi takip etmiş, nihayetinde metinlerin ince analizinin gerçekleştirilmesi ile bulguların karşılaştırmalı olarak yorumlanması sayesinde bir sonuca ulaşılması olası hale gelmiştir.

Tarihsel arka plana dair verilen ve çalışmayı araştırma aşamasına taşıyan, ilk üç bölümdeki bilgilerin tamamlayıcısı olmak üzere, çalışmanın tarih aralığında yani 1908 ila 1912 arasında yaşanan gelişmelere kısaca değinmek, söylem analizinin bağlamla ilişkilendirilmesini sağlayacaktır. Buradan hareketle, II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte basın alanında yaşanan ancak kalıcı olmayan serbestinin yarattığı ortamda dergi ve gazetelerin sayılarında ciddi bir artış olduğu ifade edilebilir. Zira II. Meşrutiyet'in ilanı öncesi İstanbul'da **İkdam, Sabah, Tercüman ve Saadet** isimleriyle dört günlük gazete yayımlanırken sadece İstanbul'daki yayın sayılarının 52'den 377'ye çıktığı, ilk sene yabancı dille yayın yapan 422 yeni yayına izin verilen bir döneme girildiği[890] bilinmektedir. Balkan Savaşlarında yayın sayısında azalma görülmekle birlikte, 1913'te yeniden artış kaydedilmiştir.[891]

Aynı zamanda Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte matbaaların ön sansüre tabi tutulmasına itiraz eden basın çalışanlarının direnişinin karşılık vermesi, sansür memurlarının matbaalara alınmayışı ile başlayan ve anayasanın yeniden yürürlüğe girmesi ile basının kanun dairesinde serbest oluşu[892] paralel şekilde ortamın teşekkülünde etkili olmuştur. Ancak mevcut durumda kağıt sıkıntısı ve matbaaların yetersizliği sebebiyle, bir çok yayının kısa sürede ortadan kalkmak durumunda kaldığını[893] belirtmek yerınde olacaktır. Yaşanan gelişmeler dönemin basın karakterini de etkilemiştir. Uzun süren sansür ve denetleme uygulamalarının

890 Koloğlu, **Osmanlı'da Kamuoyu,** s. 174.
891 Topuz, **a.g.e.,** ss. 102, 105.
892 Ahmet Emin Yalman, **Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim-1:1888-1922,** İstanbul, Pera Turizm ve Ticaret A.ş. Yayınları, 1997, s. 70; Hüseyin Cahit Yalçın, **Siyasal Anılar,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000, ss. 35-36.
893 Koloğlu, **a.g.e.,** s. 174.

ardından, Hüseyin Cahit'in ifadeleri ile *"Sansürsüz çıkan gazeteler halkı şaşırtıyor, aynı zamanda okurları ürkütüyordu. 33 yıl susmaya ve bir şey duymamaya, okumamaya alışmış halk, gazetelerdeki özgür yazıları sanki yedi başlı bir ejderha seyreder gibi korku ve kaygı içinde, rahatsız ola ola karşılıyordu".*[894] Buradan da anlaşılmaktadır ki, aniden gelen bu serbesti ortamı, basın içeriğini de değiştirmiş, cesur çıkışların mümkün olduğu bir sürece girilmiştir.

31 Mart Vakıası'ndan kısa süre sonra Nisan 1909'da Mebusan Meclisi'nin çıkardığı 1909 Basın Kanunu, II. Meşrutiyet ile gelen serbest ortamı tersine çevirmiş, Topuz'un ifadeleri ile basın rejimi geniş bir baskı rejimine dönüşmüştür. Kanunun içeriğine bakıldığında gazete çıkarmak için hükümete bildiri verilmesi yeterli bulunmamış, ruhsat alma zorunluluğu gelmiş, suça kışkırtıcı olduğu düşünülen yazılar yasaklanmış, ahlak kurallarına aykırı yazı ve resim engellenmiş, halkı kışkırtıcı yazılar yayınlayan gazetelerin hükümetçe derhal kapatılacağı belirtilmiştir. 1920 tarihine kadar bu Kanuna sık sık eklemeler yapılmış ve Kanunun sertlik derecesi arttırılmıştır.[895]

Çalışmanın örneklemini oluşturan dergilerden **İctihat** 1904'te yayına başlamış olması bakımından II. Meşrutiyet'e tanıklık etmiş, **UİİM** 28 Aralık 1908'de Meşrutiyet'in ilanının akabinde çıkmaya başlamıştır. Dolayısıyla her iki dergi de bu serbesti ortamının yeni olduğu süreci yaşamıştır. Çalışma kapsamındaki diğer iki dergi olan **Piyano** Mecmuası 1910 tarihli ve **Yirminci Asırda Zekâ** mecmuası ise 1912 yılında yayına girmiş, 31 Mart Vakıası ile II. Abdulhamid'in tahttan inişi akabindeki ortamda neşrolunmuştur. Dördü de felsefe dergisi olarak değerlendirilen[896] fikrî degicilik kategorisindeki bu mecmualar, dönem sosyal meseleleri hakkında yaptıkları yayınlarla da dikkat çekicidirler. Bağlantılı olarak yaşanan dönüşümün önemli bir ayağını oluşturan, kadınların toplumda daha aktif ve görünür olması yönündeki içeriklerde takip edilen artış[897] bu dergilerde de tespit

---

894 Yalçın, **a.g.e.,** s. 176.
895 Topuz, **a.g.e.,** ss. 97-101.
896 Bkz: Cahid Şenel; "Tanzimat'tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C: 9, Sy.: 17, 2011, ss. 433-488.
897 Koloğlu, **a.g.e.,** s. 255.

edilmiş, dergilerin dünya görüşleri çerçevesinde konuyu ele aldıkları görülmüştür. Bu bağlamda yayın tarihi sıralarına göre dört derginin dispozitif analiz metoduna uygun biçimde söylem analizlerine geçilebilir.

4.2.1. İctihad Mecmuası

Eylül 1904'te yayına başlayan ve 1932 tarihine kadar aralıklı olarak yayını süren, Batıcılığın sancak gemisi hükmündeki **İctihad** dergisi[898], pozitivist ve materyalist dünya görüşünün doğrudan okunabileceği yayınlar arasında ilk sıralarda yer alır. **İctihad** mecmuası Doğan'a göre Darwinizmin Abdullah Cevdet için nasıl bir yaşam felsefesi haline dönüştüğünün göstergesidir.[899] Abdullah Cevdet'in İttihat ve Terakki ile doğrudan bağlantısına rağmen **İctihad** mecmuası, Cemiyet'le bağlantısız bir Jön Türk dergisi olarak dikkat çekmektedir. II. Meşrutiyet öncesinde yayına başlayan **İctihad,** kendisiyle aynı sürede yayınlanan Jön Türk dergilerinden çok daha uzun yaşamış, hürriyetin ilanı, anayasanın yeniden yürülüğe girmesi gibi, bir kısmı Cumhuriyet dönemine aktarılan reformlarda etkili olduğu ifade edilen bir neşir olmuştur.[900] Bağlantılı olarak siyasetten bağımsız olarak toplumsal değişimi hedefleyen Batıcı zihniyetin dönem şartları itibariyle radikal fikirlerinin savunucusu olan içeriğiyle, Türkiye Cumhuriyeti'nin temel argümanlarını şekillendiren fikirler ihtiva ettiği iddia edilebilecek tesiriyle, birçok ismin de yetişmesine aracılık etmiştir.

1904'te Cenevre'de kurulan **İctihad Kütüphanesi** ve **İctihad** mecmuası, 1905'te Abdullah Cevdet'in mahkumiyeti ardından Kahire'ye nakledilmiş ve kurduğu matbaada neşredilmeye devam etmiştir. Abdullah Cevdet'in 1911'de İstanbul'a dönüşü ardından hem kütüphane hem de dergi İstanbul'da yayına devam edecektir. Batı fikriyatını okuyucuya tanıtması, Avrupa edebi akımlarına da yer vermesi bakımından dönem Jön Türk yayınlarından ayrılmıştır. Biyolojik materyalist dünya görüşünü yansıtan yayın politikası, manevi beslenme ihtiyacını din dışında aranmasında bir araç olarak kullanılmıştır ki bu, derginin cesur

898 Kocabaşoğlu, **a.g.e.,** s. 21.
899 Doğan, **a.g.e.,** s. 176.
900 Kocabaşoğlu, **a.g.e.,** s. 6.

tutumunun da bir ifadesidir. Fakat aynı zamanda Abdullah Cevdet'in dini Ahmet Rıza benzeri bir tutumla halkın sosyal anlamda eğiticisi olarak kabulü, İslam'ın güncellenmesi fikrine yakınlığı ve bu anlamda dergisinin adını **İctihad** yani bir çeşit dinde reformun kapısını açacak unsur anlamına gelen bir kelimeden seçişi dikkat çekicidir.[901] Daha önce de ifade edildiği gibi, dönem fikir akımlarını temsil eden aydınların Osmanlı toplumunun en önemli gerçekliği olan İslam dinini gözardı etmesi zaten düşünülemezdi. Dolayısıyla İslam ve din tecrübesinin yorumlanması, eleştiriler geliştirmesi din ile alakalı tutumun temel dinamiğini teşkil etmiştir.

Abdullah Cevdet'in fikirlerinin, derginin yayın politikası üzerindeki baskın hakimiyeti sebebi ile dergi içeriğinden ayrı düşünülemeyeceğini ifade etmekte fayda vardır. Hanioğlu bu noktada Abdullah Cevdet'in kendisinin, **İctihad**'ın sorumlusu ve müdürü olduğunu ifade ettiğinden bahsetmiştir. Bu durum aynı zamanda *"**İctihad'ın** müdir fikirleri"* başlığıyla derginin çeşitli sayılarında, derginin genel politikasını ilan eder nitelikte yayınlanan, doğruca Abdullah Cevdet tarafından kaleme alındığı bilinen metinlerin içeriği, Cevdet'in dergi üzerindeki etkisini de onaylar niteliktedir.[902] Derginin genel toplumsal yaklaşım tarzını temellendirmede Abdullah Cevdet'in din anlayışı önemli yer tutmaktadır. O, *"Din bir camia'-ı ictimaiyedir"* der ve dinin mahiyetinden ziyade *"zât-ı dinin"* tartışılması gerektiğini ifade eder.[903] Onun bu tutumunun derginin yayın anlayışının, İslam'da yenileşme içerikli, dini sorgulayan, deist bir din kabulüne doğru evrildiği, iddialar arasındadır.[904] Gündüz bu tutumu *"İslam'ı Batılılaştırmak istiyordu, doktor"* şeklinde özetleyecek, aynı zamanda onun Batılılaşma ve din bağlantılı görüşlerinde pozitivist etkinin varlığına vurguda bulunacaktır.[905] Hanioğlu ise Abdullah Cevdet'in doğruca dini tahkir eden görüşler beyanından ziyade, dini toplumsal ilerlemenin bir aracısı olarak kullanma yöneliminden bahsedecektir.[906] Abdullah Cevdet'i tam Batıcı ve materyalist olarak tanımlayan Hanioğlu, bu tanımlamaların buzdağının görünen

---

901 Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri,** s. 230-234.
902 Hanioğlu, **a.g.e.,** ss. 52, 397-398.
903 Hanioğlu, **a.g.e.,** s. 306.
904 Nazım H. Polat, "İctihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C:21, 2000, s. 446.
905 Mustafa Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler,** Ankara, Lotus Yayınları, 2007, ss. 68, 88.
906 Hanioğlu, **a.g.e.,** s. 10.

kısmını teşkil ettiğini, onun felsefî dindarlık üretme çabasında bir filozof olduğunu ifade etmiş, tezlerinin yüzeysel biçimde anlaşıldığnı[907] eklemiştir.

İctihad mecmuasının yayın politikasını radikal değişim yanlısı tam Batıcı olarak tanımlayan Ülken, bu yeni tam Batıcı radikal grubun Doğu kaynaklı her unsuru geri, Batı kaynaklı her kavramı ileri buluşlarının, geleneğe bağlı olanları gericilikle itham edişleri ve geçmişe ait her şeyi inkar etmeye varan tutumlarının Batıcılığı tehlikeli bir zemine sürüklediğini ifade etmiştir.[908] Toprak, **İctihad'ı** Tanzimat'ın uzlaştırıcı Batıcılığının karşısında konumlandırır.[909] Berkes Abdullah Cevdet'i Batıcılığın en aşırı temsilcisi olarak tanımlarken,[910] Tunaya da Abdullah Cevdet'in tam Batıcılığı savunduğunu tasdik etmiş, onun Batı'nın bir bütün olarak alınması yönündeki fikirlerine vurguda bulunmuştur.[911] Her ne kadar **İctihad** mecmuası yazarlarının tamamı aynı şiddette görüş ve yaklaşımı paylaşmıyor olsa da, daha önce de ifade edildiği gibi Abdullah Cevdet'in görüşlerinin derginin genelinde hissedilir olduğu, derginin Batıcılık hareketinin bayraktarlığını üstlendiği konusunda mutabakat vardır.

İctihad mecmuası, Sultan Abdulhamid dönemi, II. Meşrutiyet ve sonrası ile Cumhuriyet olmak üzere üç ayrı siyasal dönemi tecrübe etmesi bakımından da önemli bir yayındır. 28 yıl boyunca, 358 sayı olarak neşrolunan ve toplamda aldığı cezalar sebebiyle 7 yıl kapalı kalan dergi, düşünce dergiciliğinde sistemli yayıncılığın örneği olacak konumdadır. **İctihad,** Abdullah Cevdet'in 1903-1904 arası **Osmanlı** gazetesini çıkarmasını takip eden süreçte 1904'te Cenevre'de yayına başlamış ve 1932'de Abdullah Cevdet'in ölümüne kadar devam etmiştir. İlk 11 sayısı Cenevre'de çıkmış, yarı yarıya Osmanlıca ve çoğunluğu Fransızca olmak üzere Avrupa dillerinde neşredilmiştir. *"Bir rüya"* başlıklı yazısı ardından Sultan Abdulhamid'in girişimiyle Cenevre'den sınır dışı edilmesi üzerine 1905'de

---

907 Şükrü Hanioğlu, "Anlaşılamayan Adam", **Sabah Gazetesi,** 27 Aralık 2015.
908 Ülken, **A.g.e.,** s. 290.
909 Zafer Toprak, "İkinci Meşrutiyette Fikir Dergileri", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C:1, İletişim Yayınları, 1985, s. 128.
910 Berkes, **a.g.e.,** s. 412.
911 Tarık Zafer Tunaya, **Batılılaşma Hareketleri I,** Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1999, s. 99.

Kahire'ye taşınmış ve el değiştirmiştir. Bu ilk dönemde dış ve iç kapakta dergi adının altında yer alan bölümde *"Ayda bir defa Türkçe ve Fransızca olarak neşerdilir Mecmua-i Osmaniye ve İslâmiyedir"* ifadeleri yerleştirilmiştir. Kahire'de yayına geçtiği süreçte ise bu yazı dış kapakta *" Mecmua-i Edebiye ve İctimâiyedir"* şeklinde değiştirilmiş, iç kapaktaki ifadeler aynı kalmıştır. 21. sayıdan itibaren iç kapaktaki yazı da değişmiş ve *"Serbest Mecmua-i İlmiye ve Edebîyedir"* haline dönüşmüştür. 24. sayıdan itibaren İstanbul'da yayına geçen **İctihad** mecmuası, bu defa alt yazı olarak *"İlmî, Edebî, İçtimâi Mecmua-i Nim-mâhedir"* ifadelerini kullanılmaya başlanmış, iç kapakta ise ifadeler *"Ayda iki defa neşredilir fennî, içtimâi, edebî ve siyasî mecmua"* şeklini almıştır. Dergi yayın süresince çeşitli defalar kapatılma cezası almış, bunların ilki Şeyhülislamlık makamınca içeriğinin dini duyguları rencide ettiği gerekçesiyle[912] Mart 1913'te Kılıçzade Hakkı'nın kaleme aldığı *"Pek Uyanık Bir Uyku"*[913] başlıklı yazısı sebebiyle gerçekleşmiştir. Osmanlı Devlet ve toplumunda Batılı anlamda dönüşümü sağlayacak uygulamaların maddeler halinde sıralandığı yazının içeriğinin, ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken nitelikte olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Kara'ya göre 18 maddelik bu yazı, *"Cumhuriyet inkılapları dahil olmak üzere kendinden sonrakilerin talep ve beklentilerine de ışık tutuyor"*[914] niteliktedir. Zira başta kadınların giyim-kuşamının ve bu alışkanlıklar konusunda yürütüldüğü iddia edilen baskıcı politikanın eleştirildiği yazı, kadınların eğitimi, evlilik yöntemlerinde değişiklik, tekke ve zaviyelerin kapatılması, modern okulların tesisi gibi sosyal ve siyasi sahada birçok düzenlemeyi kapsayan geniş içeriğiyle dönemi adına ilgi çekicidir.

Aylık periyotlarla ilk 23 sayısı yayınlanan **İctihad**, 24. sayıdan itibaren 15 dünde bir neşredilmiş, 50. sayıdan itibaren haftalık çıkarılırken, zaman zaman periyodunda değişiklikler yaşanmıştır. Kapatılması ardından gelen çeşitli zorunluluklar sebebiyle ismi değişikliğe uğrayan dergi, 59. sayıdan itibaren on sayı

---

912 Semiramis Tutkun, " İctihad Mecmuası (1-100. Sayılar): İnceleme ve Seçilmiş Metinler", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı, 1988, s. 17. ; Gündüz, **a.g.e.,** s. 71.
913 Kılıçzade Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", **İctihad,** no: 56, Şubat 1328, s. 1226-1228; Kılıçzade Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", **İctihad,** no: 57, Mart 1328, ss. 1261-1264.
914 Kara, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** s. 345.

Cehd ismiyle, 78-80 arası **İşhâd,** 90-92 arası **İştihad,** 110. sayı **Âlem,** 111-116 sayıları arasında yeniden **İşhâd,** 128. sayı **İştihâd,** 129-136. sayılar arasında **İştihat, Eski İçtihad** adları ile neşrolunmuştur.[915] Derginin ilk 24 sayısının karışık şekilde numaralandırıldığı, tarih sırasına bakılmak suretiyle anlaşılmaktadır.[916] 13. sayı ile 11. sayı arasında kalan nüshaların 1 ile 11 rakamları arasında ikinci kez numaralandırıldığı gözlemlenmiştir.[917] Bu durumun alıntılar sırasında karışıklık yaratmaması amacıyla araştırmanın örneklemi içinde yer alan 20 ila 23 sayıları arasındaki dört nüshanın numaralandırılışı, aslen derginin kaçıncı sayısı olduğunu parantez içinde gösterecek şekilde verilmiştir.[918]

Buradan hareketle, derginin yazar kadrosuna kısaca bakıldığında, oldukça geniş bir isim yelpazesinden bahsetmek mükündür. Derginin ilk 100 sayısında çok sayıda makalesi bulunan Ali Kâmi (Ayküz), eğitim ve felsefe üzerine makaleleri ile Rıza Tevfik (Bölükbaşı), derginin fikri boyuttaki lokomotiflerinden biri olan Celal Nuri (İleri), aşırı taassubu eleştiren makaleleriyle İsmail Hakkı (Kılıçzade), sert üslubuyla dikkat çeken Süleyman Nazif ve dönemin tanınmış isimleri İsmail Hami (Danişmend), Mahmud Sadık gibi isimlerin yer aldığı görülmüştür.[919] Tutkun, kapsamlı tez çalışmasında ilk 100 nüshanın konu indeksini çıkarmış, bunları yazarları ve konularına göre ayrı ayrı katagorize etmiştir. Çalışmaya göre **İctihad,** hukuk, ordu, basın, cemiyetler ve fırkaları, coğrafya, din, edebiyat, eğitim, felsefe, fen, havacılık, iktisat, musiki, ordu, politika, psikoloji, savaş, sosyoloji, tarih, ulaşım, ziraat, kitap-gazete-dergi ilanları ve elbette kadın konulu yazılarla zengin bir içeriğe sahiptir.[920] Cemil Meriç'in ifadesiyle ise **İctihad,** 1938'den itibaren yayınlanmış tüm dergilerin toplamından daha değerli içeriğe sahiptir. O'na göre Abdullah Cevdet bir edebiyat fakültesi, Ahmet Mithat tek başına bir üniversite kapasitesindedir.[921] Sadece bu ifadeler dahi, dönem entellektüelleri ve yayınlarının

915 Gündüz, **a.g.e.,** s. 71-72.
916 Tutkun, **a.g.t.,** s. 15-16; Gündüz, **a.g.e.,** s. 72.
917 Tutkun, **a.g.t.,** s. XI-XII.
918 Haziran 1908 tarihli sayı olan nüsha 8 (20) şeklinde ve takip eden üç nüsna 9 (21), 10 (22), 11 (23) şeklinde belirtilmiştir.
919 Tutkun, **a.g.t.,** s. 28.
920 Tutkun, **a.g.t.,** ss. 109-131.
921 Cemil Meriç, **Jurnal: I,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 363.

hem dün hem de bugün için önem ve anlamını ifade etme adına yeterlidir.

İctihad mecmuası, Batıcılık fikrini radikal biçimde savunması sebebiyle dönemin önemli İslamcı ve Türkçü dergileriyle karşılıklı tartışmalar yaşamıştır. **Türk Yurdu** dergisi ile aralarında çıkan tartışma, iki derginin tarih kabulleri ile alakalı gerçekleşirken, İslamcı kanadın bayraktar yayını olan **Sebilü'r-Reşad** ile yaşanan tartışmalar özellikle kadın, evlenme, çok eşlilik, tesettür gibi konularda yoğunlaşmıştır. Abdullah Cevdet, **Mehtab** mecmuasında, 1 Ağustos 1327 tarihli *"Tesettür Meselesi"* başlıklı yazısında, Dozy'nin **Essai Sur l'Histoire de l'Islamisme** başlıklı İslam tarihi kitabına dayanarak tesettürün gereksizliği hakkındaki fikir beyan etmiş ve **Sebilü'r-Reşad** adıyla yayına devam edecek olan **Sırat'ı-Müstakîm** dergisi ile çevrelerinden büyük tepki almıştır.[922] Sonraki dönemlerde de bu yönde fikir beyan etmeye devam etmiş ve dinde ictihadın gerekliliği konusuna, kadınlarla ilgili birçok meseleyi de dahil ettiği görülmüştür.

Bu bağlamda, başta Abdullah Cevdet olmak üzere, **İctihad** mecmuasının II. Meşrutiyet'in 1908'de ilanı ile başlayan, Balkan Savaşlarının 1912 yılı sonunda patlak vermesi arasında kalan nüshalarında kadın konulu yazıların tespit edilip değerlendirildiği söylem analizi aşamasına geçmeden önce derginin dönem aralığındaki içeriğine, ele aldığı konu başlıklarına kısaca değinerek, yapısal karakteri kadar içerik karakteri hakkında bir profil çizmek, analizi tamamlayıcı unsur olacaktır. Buradan hareketle 1908 Haziran ile 1913 Ocak arasında neşrolunan nüshalarda sosyal meseleler hakkında yazılmış olan metinlerin göze çarptığını belirtmek yerindedir. Kadın konulu metinler de doğruca bu kategori altında anılabilirler. Yine aynı kategoride Avrupa devlet ve toplumları ile alakalı makaleler yer almış, **Machbett** ve **Julius Cesar** çevirileri, Émile Boutmy'den **Essai d'une Psychologie Politique du Peuple Anglais**'i *"İngiliz Kavmi"* ve *"İngilizler Hakkında Tetkikât"* başlığıyla tefrikalar halinde **İctihad'**ın bu döneminde yayınlanmıştır. *"Mukâvele-i İctimâiyye"* başlığıyla Rousseau'dan çeşitli alıntıların Haydar Rıfat tarafından dergi için tercüme edilerek aktarıldığı görülmüştür. Yine İstanbul'un sorunlarını gündeme taşıyan makalelerin yer aldığı **İctihad'**da**,** Japon

922 Gündüz, **a.g.e.,** ss. 90-92.

sosyal hayatı ile alakalı Rusça'dan Fatıma Enise tarafından tercüme edilen önemli bir yazı dizisi 30. nüshadan itibaren beş sayı boyunca yayınlanmıştır. Ayrıca İslam'ın sosyal karakteri hakkında, derginin İslam'da ictihad kavramına duyulan ihtiyaca vurguda bulunan metinlere de rastlanmıştır. Celal Nuri'nin 39. nüshadan itibaren üç sayı yayınlanan*"İçtimaiyyat: İslam'da Vücûb-u Teceddüd"* makalesi, Abdullah Cevdet'in *"Cihan-ı İslam"* yazısı gibi metinler bu grupta kabul edilebilir.

Toplumsal içerikli birçok makalenin yanında, siyasi olaylar hakkında yorum yapılan makaleler de **İctihad** mecmuasında yer almıştır. Aynı zamanda felsefe içerikli makale ve tercümelerin de dergide önemli bir yekun oluşturduğu ifade edilebilir. Abdullah Cevdet'in, Büchner'in **Kraft und Stoff** isimli kitabının ilk üç bölümünün bir takım eklerle genişletilmiş hali olan **Fenn-i Ruh** başlıklı tercümesinin[923] önsözünü *"Dibace-i Fenn-i Ruh"* başlığıyla Haziran 1911 tarihli 24. nüshada neşrederken, Ernest Renan'dan yaptığı tercüme *"Terbiye-i Ahali"* başlıklı bir makale şeklinde derginin 37. nüshasında yer almıştır. Çeşitli filozoflardan alıntı yapılarak derlenmiş ve bir yazı dizisi halinde neşredilmiş olan *"Felsefe Sânihaları"* başlıklı metinler 45. nüshadan sonra görülmüştür. Bahsi geçen bu metinler, derginin materyalist ve pozitivist literatürü Osmanlıcaya aktararak, dönem kamuoyuna tanıtması misyonunu görebilmek bakımından dikkate değerdir.

Dil ve edebiyat konulu içerik de **İctihad** mecmuasında sıklıkla rastlanılan bir kategori oluşturmuştur. Çeşitli isimlerden şiirlerin yayınlandığı dergide, Goethe'den **Foust'**un bazı bölümlerinden tercümeler yer almış, Shakespeare hakkında makaleler, Maksim Gorki'nin **Ana** isimli eserinden bazı bölümlerin neşredildiği görülmüştür. Aynı zamanda *"Türk Lisanlarının Tevhîdi"* başlıklı Hüseyin Kazım Kadri makaleleri 31. nüshadan itibaren beş sayı boyunca, yazı dizisi şeklinde yaynlanmıştır. Derginin son sayfaları da yeni çıkan kitap ve dergi tanıtımlarına ayrılmıştır. **İctihad** mecmuası aynı zamanda Haldun G. imzasıyla *"Tetebbuât-ı İktisâdiyye: Tasarruf ve İktisâdın Ehemmiyeti"* başlıklı yazı dizisi ve aynı yazarın *"Ecnebî Sermayesi ve Bizim Teşebbüsâtımız"*, Mustafa Suphi'nin kaleme aldığı *"İktisada Dair"* ve Hüseyin Kadri imzalı *"İktisada Dair"* başlıklı makaleler gibi

923 Hanioğlu, **a.g.e.,** s. 326.

iktisat konulu yazılara yer vermiştir.

Derginin incelenen otuz nüshasında sıklıkla önemli isimlerin portrelerine yer verildiği, özellikle II. Meşrutiyet'in ilanı kutlamaları çerçevesinde 8 numaralı nüshada yoğunlukla siyasi ve edebi kişilerin portrelerinin yayınlandığı görülmüştür. Kadın portresi olarak yalnızca Amerikalı yazar Beecher Stowe'unkine rastlanmış, ancak etrafındaki metinlerle alakalı olmaksızın metinleri birbirinden ayıran sayfa düzenleme unsuru olarak küçük boyuttaki motiflerde çeşitli kadın portreleri kullanıldığı görülmüştür. **İctihad'**ın Temmuz 1912 sonrasında verdiği kısa aranın ardından yeniden yayına başladığı Ocak 1913 tarihli, çalışmanın örneklemine dahil edilen 50. nüshasında yer alan, kadının giyim-kuşamındaki değişikler hakkındaki karikatür, derginin bu otuz sayısı içindeki tek örnektir. Buradan hareketle, görsel özellik taşıyan bu unsurlarla birlikte **İctihad'**da yer alan ve kadını konu eden metinlerin tespitine geçmek isabetli olacaktır.

4.2.1.1. İctihad Mecmuasında Yer Alan Kadın Konulu Metinlerin Analizi

Araştırma örnekleminin II. Meşrutiyet'in ilan tarihi ile başlamasından hareketle, derginin Haziran 1908 sayılı 8 numaralı 20. sayısı ile Balkan Savaşları'nın patlak verdiği 1912 sonlarını da içine alacak şekilde Ocak 1913 tarihli 50 numaralı nüshaları arası teker teker taranmıştır. Yalnızca derginin İstanbul'a taşındığı Haziran 1327 tarihli 24. nüshası öncesinde çıkmış olduğu düşünülen 11 (23) sayılı dergiye ulaşılamamıştır. Bu durumda taranan 30 nüsha içerisinden kadının konu alındığı veya resmedildiği metinler tespit edilerek, birebir transliterasyonunun çıkarılması sayesinde ilgili makaleler üzerinde çalışılmıştır. Böylece tarih sırası ile gidilerek, tespit edilen metinlerin aktarımı ve söylemsel analizi mümkün olabilmiştir.

İctihad Mecmuası	Sayısal Veri	Nüshalar
Çalışılan Nüsha	30	8 (20), 9 (21), 10 (22), 24…… 50
Kadın Konulu İçerik Tespit Edilen Metin	16	8(20), 9 (21), 24, 25, 26, 28, 29, 36, 42.
Kadın Konulu İçerik Tespit Edilen Görsel	30	25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50.

Tablo 1: İctihad Mecmuasında Kadın Konulu Metin ve Görsel Dağılımı.

Tablo 1'de de görüldüğü üzere, **İctihad** mecmuasının zikredilen 30 nüshasında kadın konusunu bir şekilde işleyen 16 metin tespit edilmiştir. Bunlar 10 ayrı nüshaya dağılmış şekilde yer almış, beş metin 15 Ağustos 1327 (28 Ağustos 1911) tarihli 29 numaralı nüshada yoğunlaşacak şekilde yayınlanmıştır.

Kadın Konulu Metin Türleri	Sayısal Veri	Nüshalar
Fikrî Makale	8	8 (20), 9 (21), 24, 26, 28, 29, 36,
Biyografi	1	25
Kitap Tanıtımı	1	26
Haber	3	29
Okur Mektubu	2	29
Hikaye	1	42

Tablo 2: İctihad Mecmuası Kadın Konulu Metinlerin Temaları ve Dağılımları

İctihad mecmuasının henüz Kahire'de yayınlandığı döneme ait olan ve çalışmanın örnekleminin başladığı, dış kapakta Temmuz-Ağustos 1908, iç kapakta Haziran 1908 tarihli 8 (20). nüsha II. Meşrutiyet'in ilan tarihi ile uyuşmaktadır. Nüshada yer alan *"Madam Ferid Bey'in Nutku"* başlıklı metin, bir kadın kaleminden çıkmış ve doğrudan kadınları konu almıştır. Her sayfanın iki sütündan oluştuğu gözönüne alındığında makale üç sütüna yakın yer kaplamıştır. *"Hanımlar, efendiler:"* şeklinde başlayan yazıda yazar metni, Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesi ve hürriyetin yeniden kazanılması ile gelişen ortamda, rica üzerine kaleme aldığını ifade etmiştir. Metnin yazarı olan Müfide Ferid (Tek), 1892 Kastamonu doğumlu olduğu göz önüne alındığında, yazıyı kaleme aldığı sene henüz 16 yaşındadır. Babası Zabit Şevket Bey görev için Trablusgarp'ta bulunduğu süre içinde, Müfide Hanım bölgede kız mektebi bulunmaması sebebiyle Fransız ve İtalyan rahibelerinden eğitim almış, kısa süre Fransa'da Versailles Lisesinde eğitim aldıktan sonra 1905'te Trablusgarb'a geri dönmüş, 1907 yılında Meşrutiyet taraftarlığı sebebiyle Mısır'da yaşayan Ahmed Ferid Bey (Tek) ile evlenmiştir. Çift, II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte İstanbul'a dönmüştür.[924] 1908 Haziran tarihli metinde yazar, kadınların Meşrutiyet öncesi dönemde hem sosyal alanda hem de hürriyet bağlamında içinde bulundukları durumdan bahsetmiş ve Kanun-i Esasi'nin yeniden yürülüğe girmesi ile bu ortamın değişeceğine duyduğu ümidi şu şekilde ifade etmiştir:

> "İşte tamam senedir ki Müslüman kadınlar susuyorlar! Müslime olduğum için erkeklerden müteşekkil ictimainizde kendimi ne kadar yalnız hissediyorum.
>
> Meserretimize [sevincimize][925], Müslüman hanımların, serbestâne iştirak edemediklerine pek teessüf ederim. İslam-ı cemiyet-i şarkiyyemizde hanımların bulunmaması en büyük nekâyis-i [eksiklik] ictimaiyesinden biridir. Kanun-u Esasi'nin tekrar mevkî-i mer'iyyete [geçerliliğe] kavuşması gösterir ki hatta şarkta bile terakkî daimen muzafferdir. Biz Türkiye'li hanımlar, hukumuzun iadesinden dolayı sûret-i muzâifede [iki katı derecede] bahtiyarız. Evvelen, müstebid ve

924 Emel Esin, "Annem Muharrir Müfide Ferid Tek (My Mother, M. Ferid Tek, The Writer)", **Türk Soroptimisti; İn memoriam Müfide Ferid Tek,** İstanbul, Çeltüt Matbaacılık, 1972, ss. 14-15.

925 Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metinlerden doğruca alıntıla yapılıyor olmasından kaynaklı, metnin konseptini yakalamayı zorlaştıran birtakım Farsça veya güncel Türkçede yer almayan kelimelerin anlamları, çalışmanın sonuna kadar [köşeli parantez] içinde verilmiştir.

terakkî düşmanı bir hükûmetin elinden Kanun-i Esasi'nin çekilip istirdâd [geri alınması] olunması Türkiye vatandaşları tarafından hîz-i fiile [yükselme] getirilen terakkinin en parlak burhanıdır. Sâniyen, Kanun-u Esasi hürriyet demektir!… Fakat hürriyet cihetiyle en ziyade Türkiyeli hanımlar mahrum ve bî nasib idiler."[926]

Metin aynı zamanda, anneliği kadınların en önemli görevi olarak ifade etmekte bu görevi hakkıyla îfâ etmek için bir takım dönüşümlerin gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. *"Hanım kızların talim ve tahsili belki düşünüldü o sayededir ki okuyup yazabilir hanımlara, bazı kere, tesadüf ediyoruz birkaç şairelerimiz bile var, lakin bu misallere itimâd etmemelidir. Bunlar istisnâatdırlar."* ifadelerine ek olarak: *"Ma'at-teessüf Türkiye'nin ekseriyet-i nisvânı, cehalet-i mutlakiyeye musta'rıkdırlar (boğulmuş]. Çünkü hürriyet-i matlûbeye [talep edilen] malik değildirler. Hür olmaksızın sahib-i irfan olmak mümkün değildir."* satırlarını kaleme almıştır. Metnin kadınlar ve erkeklerin karşılıklı fikir alışverişlerini mümkün kılan, böylece ilim ve irfan alanında yeterli kadınların yetişmesini sağlayacak ortamın eksikliğinden bahseden kısmı ise şöyledir:

"Eğer kadınlar erkeklerin cemiyetine iştirâk etmezlerse, onlarla mübâdele-i efkâr etmezlerse, onlarla münâkaşa-i fikriyyede bulunmazlarsa, erkeklerin muâmelat-ı müktesebelerinden [kazanılmış] istifade etmezlerse: hiçbir zaman erkeklerin mertebe-i irfanına vâsıl olamazlar, daima geride kalırlar.

Efendiler! Nazarınızı şu nokta üzerine celb ederim ki ben yalnız hürriyet istemiyorum. İlim ve irfan olmadıkça hürriyet birşeye yaramaz.

Nisvânın tekâmül-ü akliyyesi; ancak irfan ve hürriyetin ittihâd-ı kemâli ile elde edilebilir.

Biz nisvân-ı müslime bahtiyarız, müftehiriz [öğünçlüyüz], çünkü Kanun-u Esasi ümid ederim ânn-ı karib [çok yakında] bize hürriyet ve irfan erzân edecektir."[927]

Derginin incelenen sayıları arasında makale kaleme alan tek kadın olarak Müfide Ferid Tek'in bu metni, kadının annelik vasfını ön plana çekmeyi ihmal etmemekle birlikte, erkekler ve kadınların toplumsal sahada bir arada oluşlarının gerekliliğine vurgu yapması, böylece kadınların toplumsal ilerlemenin bir parçası olmaya davet ediyor oluşu dolayısıyla ayrı bir yere sahiptir. Kamusal sahada kadının

926 Müfide Ferid Bey, "Müfide Ferid Bey'in Nutku", **İctihad,** Kahire, N: 8, Temmuz-Ağustos 1908, ss. 290-291.
927 **A.y.**

görünürlüğüne duyulan ihtiyacın, II. Meşrutiyet'in ilanının hemen akabinde, henüz alçak sesle dile getirildiği bir dönemde, bir kadın tarafından kaleme alınan köşe yazısında zikredilmesi önemli bir hadise olarak kabul edilebilir. Zira erkeklerin tarih içinde kadın hakkında görüş serdetmesi sadece Osmanlı örneğiyle sınırlı değildir. Fransa'da Condorcet, İngiltere'de John Stuart Mill ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Seneca Falls Bildirgesi'ni yazan erkekler örneklerindeki gibi genel bir tutumun varlığı söz konusudur.[928] Müfide Ferid'in erken döneme denk gelen bu metni bir kadın olarak kaleme alması ve dergide metnin yayınlanmasının, kadınların sesini duyurma hedefli olduğu yorumu yapılabilir. Yalnızca temsil ettiği kimlik bakımından dahi metin derginin önemli bir söylem aracıdır.

Diğer taraftan **İctihad**'ın aynı sayısında Abdullah Cevdet'in Kanun-i Esasi'nin yeniden ilanı akabinde Osmanlı halkları için barış çağrısı hükmündeki *"Hemşerilerime"* başlıklı yazısı içinde yer alan: *"Kız çocukların tahsil ve terbiyesi en ziyade düşünülecek, ihtimam olunacak bir meseledir. 'İlim talebi her Müslim ve Müslimenin üzerinde farzdır.' buyurulduğu mebde'inde iken kız çocukların tahsil ve terbiyesini imhal etmek mahz-ı hamâkat ve cehaletdir."*[929] ifadeleri, kız çocuklarının eğitimi konusuna vurgu yapmaktadır.

Derginin yine 8 numaralı nüshasında *"Yeni Kitaplar"* başlığı altında yayınlanan, tercüme edilen yeni kitap ve dergi tanıtımı köşesinde, Mısır'lı Kasım Emin Bey'in **Âzâde-i Nisvân** isimli kitabına yer verilmiştir. Yusuf Samih Asmâî Bey'in tercüme ettiği ifade edilen eserin önemine vurgu yapılmasının ardından kadının anneliğinin ehemmiyetini dile getiren şu ifadelere yer verilmiştir:

> "Bizde kadınlar hakkında yazmak, hayatımız hakkında yazmaktır. Memât [ölüm] bize onlardan geliyor. Milletin memâtı kadınlarımızın terbiyeden, fazilet ve irfandan mahrum olmalarından geliyor. Tarz-ı izdivâcımızın ıslahı, râh-ı [usul] hayat-ı milliyede ilk atılacak adımdır. Hanım kız; zevci olacak erkeği görüp, takdir edip, anlayıp ona, sonra dest-i izdvâcını vermelidir. Biz erkekler umumiyetimiz itibariyle zevcelerimizi eşyây-ı beytiyyeden [ev eşyası] bir şey gibi alırız. Ve onlara da o sûretle muâmele ederiz. Ve esefâ ki nisvânımız [kadınlar] dahî, umûmiyetleri itibariyle eşyây-ı beytiyyeden fazla birşey ve daha iyi muameleye müstehak olduklarını ispat edecek

928 Berktay, **"Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye",** ss. 12-13.
929 Abdullah Cevdet, "Hemşerilerime", **İctihad,** Kahire, N: 8 , Temmuz-Ağustos 1908, s. 312.

> bir kudret-i ruh, bir lem'a-i [parıltı] fetânet gösterecek terbiyeden mahrum bulunuyorlar. Bunun mesuliyeti biz erkeklerin omuzlarımıza düşer; bugün hemşirelerimiz, zevcelerimiz, kızlarımız olan bu genç ve nârin muhadderâtın [Müslüman kadınlar] yarın mâder-i şeb'an-ı vatan [vatan genci doğracak analar] olacaklarını ve evlâd-ı vatanın ilk terbiyeyi, hürriyete, fazilete, irfana muhabbet ders-i ibtidâiyyesini onlardan almaları lazım geldiğini düşünemiyoruz. Eğer biz müslümanlar nisvânımıza evvela esaslı bir terbiye-i ilmiye ve ahlâkiye ve sonra da hürriyet vermezsek ehl-i İslam; cahil, terbiyesiz, hayvan validelerden tevellüd edecek ve biz Müslümanlar hayvan oğlu hayvan olmakta devam edeceğiz."[930]

Metin, annelik müessesesini, **İctihad** mecmuasının genel yaklaşımına birebir uyan tutumuyla, toplumun inşa mekanizmasının temeline konumlandırmıştır. İlerleyen nüshalarda yer alan bir çok metinde de sık sık karşılaşılacak olan bu tutum, kadınların ve annelerin sırtına yüklenen önemli bir sorumluluğu da ifade etmekte, hür, ilim sahibi ve ahlaklı olmayan kadınların ailenin ve toplumun çöküşünün müsebbibi olacaklarını ima etmektedir. Tanıtımı yapılan kitap da bu hakikatleri dile getiriyor oluşu bakımından şiddetle tavsiye edilmiştir.

İctihad mecmuasının Mart 1909 tarihi ile kaydedilmiş 9 (21) numaralı nüshasında[931] Abdullah Cevdet imzalı *"İcmâl-i Mukadderât-ı Nisa"* başlıklı yazı üç sütun kaplamak suretiyle dergide yer almıştır. Selanik'te yayınlanan **Kadın** mecmuasına hitaben kaleme aldığı ifadeleriyle başlayan metinde Abdullah Cevdet de, öncelikli olarak kadının en önemli görevi olarak annelik vasfına vurguda bulunmuştur:

> "Kadınlar ne riyâziyât-ı âliyye, ne de teleskoplar ihyâ ve ihtira [keşif] etmemişlerdir. Fakat kadınlar bunların cümlesinden daha büyük, daha bülend bir şey yapıyorlar: Cihanda en âlî, en muazzam olan bir şey onların dizleri üzerinde vücûd-u pezîr oluyor: faziled-mend [fazilet sahibi] bir erkek, faziled-mend bir kadın. Hanım kız iyi yetiştirilmiş ise, kendisine benzeyecek olan evlatlar yetiştirir ve bu eser cihanın en büyük şehnâme-i âsârı [eser] olur…. Binaberin [bundan dolayı] kadınların hukuku erkeklerin hukukuna ehemmiyet-i teşrîiyyece [kanuni] değil nev'an gayr-ı müsâvîdir [eşitsiz]…. Hülasa-i kelâm; vazife-i tabîiyyeniz aileler ve insan olan insanlar ibdâ etmekdir…. İşte böyle olan insanlar,

930 Y.y., "Âzâde-i Nisvân", **İctihad,** Kahire, N: 8, Temmuz-Ağustos 1908, ss. 314-315.

931 İctihad'ın 9. ve 10. nüshaları arasında bir tarih karşıklığı olduğunu düşünülmektedir. Zira 10. nüshada tarih Temmuz 1908 olarak girilirken 9. nüsha Mart 1909 şeklinde tarihlendirilmiştir. Derginin çeşitli yerlerinde ve sayfa numaralarında dikkat çeken basım hatalarının tarih konusunda da yaşanmış olması muhtemeldir.

hevâperest [heves peşinde] validelerden değil vazife-i mukaddesesini bilip, gaye-i hayatı hane idare etmek ve insan yetişdirmek olduğunu bihakk takdir eden evladlardan gelir….Sizlerden başka birşey istemek pek mûtena bir çok şeyleri söylemeyerek heder etmektir.”[932]

Yazıda aynı zamanda feminizme de vurgu yapan Abdullah Cevdet'in; *"Feminizm kadının erkek ile hukukta tesâvisine [denklik]] meyyâl ve mâtufdur. Hukukta müsavât [eşitlik] ancak vezâifde [görevlerde] müsavât bulunduğu vakit meşrû ve payidâr olabilir."*[933] ifadelerini kullandığı görülmüştür. Kadının sosyal hayat için önemine işaret eden yazıda, Batı ile irtibatın artmasının kadının sosyal hayattaki konumunu değiştireceği hükmünün görüldüğü şu satırlar önemlidir:

"Erkân-ı nâzıme-i cemiyet [toplumun düzenleyici esasları] Şark ve Garpda mütefâvit [farklı] bulunsa da bu tefâvüt beyne-l milel beyneş-Şark ve Garpla [Doğu ile Batı arasında] lâ yenkati' [kesintisiz] artan temas ve tedâvül-ü efkar ile büsbütün silinecektir. Şarkta da Garpta da akvâmın [toplumların, milletlerin] sernüviştlerini [kader] kadınlar, kâbil-i lems ve ru'yet bir halde mütecellâ [yüce] şefkat-i samedenâiyye [ilâhî] olan yedd-i fetânetleriyle yazacaklardır."[934]

Kadınların toplumların kaderini tayin edecek önemli unsurlar olduğu vurgusunu yapan bu satırlar, radikal Batıcı fikirleri ile tanınan Abdullah Cevdet'in, Batı ile irtibatı ne derecede önemsediğinin işaretleri olmaları bakımından önemlidirler. Zira Abdullah Cevdet, Doğu ve Batı medeniyetinin sıkı irtibatının iki medeniyet arasındaki farkları sileceği görüşünü kadınlar ile alakalı bu metinde dile getirerek, Batılılaşmanın görünürlüğünü arttıracak önemli bir unsur olarak kadının dönüşümüne dolaylı vurgu yapmaktadır. Fakat şimdiden belirtmek gerekir ki, başta Abdullah Cevdet ve diğer kadın hakkında söz beyan eden Osmanlı aydınlarına dönem feministlerinin itirazı söz konusu olacaktır.

Bu noktada Ulviye Mevlan yönetiminde 1913-1921 yılları arasında, feminist kavramıyla tanımlanabilecek tek Osmanlı kadın derneği olan **Osmanlı Müdâfaa-i Hukuk-i Nisvân Cemiyeti**'nin yayın organı **Kadınlar Dünyası'**nda, ekibin 1913 Nisan'ında Abdullah Cevdet'e teşekkürle birlikte, *"lütfen bizi kendimize bıraksınlar. Biz kadınlar hukukumuzu bizzat kendi 'ictihad'ımızla müdafaa edebiliriz… Erkekler*

932 Abdullah Cevdet, "İcmâl-i Mukadderât-ı Nisa", **İctihad,** Kahire, N: 9, Mart 1909, ss. 329-330.
933 Cevdet, **a.g.m,** s. 329.
934 **A.y.**

bizi daima mahkûm, daima esir etmişlerdir. Erkekler yüzünden çekmekte olduğumuz zulmün def'ini bugün biz erkeklerin mürrüvetinden istemeye tenezzül eder miyiz?"[935] sözleriyle rahatsızlıklarını ifade ettiklerini hatırlamak yeterlidir. **Kadınlar Dünyası,** yayın ekibi, içerikteki imzalar hatta matbaa görevlileri dahi kadınlardan oluşan ilk Osmanlı kadın dergisi olma özelliği bakımından Osmanlı kadın hareketinin önemli bir mihenk taşıdır. Erkek imzası taşıyan bir içeriğin dergi bünyesinde yer almayacağı, kadın-erkek eşitliği sağlanana kadar da bu durumun devam edeceği ifadeleri[936] derginin kadın meselesine yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Berktay bu yaklaşımın, Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde ancak 1980'lerde yeniden ortaya çıkacağını vurgulayarak derginin ve Osmanlı kadın hareketinin radikal ruhuna[937] dikkat çekmiştir. Bu bakımdan dönem Osmanlı erkek aydınları ile Osmanlı kadın hareketi temsilcilerinin fikrî alanda birbirlerine mesafe koyan yaklaşımlarının mevcut olduğu ifade edilebilir. Hatta II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı kadınlarının bir araya gelerek düzenledikleri ve sayısı onu bulduğu anlaşılan *Beyaz Konferanslar* çerçevesinde, Fatma Nesibe Hanım'ın verdiği konferansların erkeklere karşı söylem geliştirilen[938] bir ortam yarattığı da bilinmektedir.

Derginin 9 (21). nüshasında Muallim Doktor Asaf'ın *"Acı Bir Hakikât"* başlıklı yazısında *"İtiraf edelim ki biz henüz terakkîmiz için elzem olan hâssa-i maddiye ve mâneviyeye mazhar olamamışızdır; itiraf edelim ki, heyet-i ictimaiyyemiz bizi pek yüksek derecelere yükseltecek derecede rasîn [sağlam] esaslar üzerine kurulmamışdır. Heyet-i İctimâiyyenin en basit fakat aslî modeli ailedir."*[939] ifadeleri ile Osmanlı ailesine eleştiriler getirmiş, devamında kadınların ailenin tesisindeki önemine vurguda bulunan şu satırları eklemiştir:

> *"Bunun için en büyük hâssa-i iştirak aile reiselerine validelere isâbet ediyor. Reis-i aile tahsildâr ise kadın da defterdârdır. Peder müdîr-i aile ise valide nâzım-ı umûrdur. Böyle bir kadın, böyle bir valide*

935 Kadınlar Dünyası, "Hukûk-u Nisvân", **Kadınlar Dünyası,** 4 Nisan 1329, N: 1, s.1; akt: Çakır, **a.g.e.,** s. 188.
936 Çakır, **a.g.e.,** s. 138.
937 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** s. 95.
938 Serpil Çakır, "Kadınlığın İlk Tarihi Şikayeti: Beyaz Konferanslar", **Tarih-Toplum Dergisi,** C.: 39, Sy.: 231, Mart 2003, ss. 40-47.
939 Muallim Doktor Asaf, "Acı bir Hakikat", **İctihad,** Kahire, N: 9, Mart 1909, s. 331.

yetiştirmek için ne kadar çok çalışılsa yeri var. Zira vazifeleri pek ağır pek naziktir….. Bir kömürün elmas, bir ağacın maden kömürü olması için binlerce seneler geçer. Binaenaleyh iktitâf-ı [meyve toplama] semere için sabır ve sebat lazım."[940]

Doktor Asaf, aynı makalesinde, sosyal Darwinist yaklaşıma uğgun düşecek şekilde kadınların fizyolojik ve cinsî özellikleri bakımından beden ve baş orantılarının erkeklere nazaran farklı olduğunu, bu durumun kadınların anlayışlarında yavaşlığa sebebiyet verdiğini ifade etmiş ve erkeklerin kadınları kuvvetlendirmekle vazifeli olduğunu şu şekilde belirtmiştir:

"Kadınların teşkilât-ı bedeniyyesine teşrîh [açıklama] ve fizyolocya nokta-i nazarından bakılacak olursa cinsiyet iktizâsı [gereği] cümle-i dimâiyyelerinin kitle-i bedeniyelerine nisbetle daha ziyade mutenevv [değişik] olduğundan seri intıbâatın [anlayış] suhûletle [kolaylıkla] zevalpezîr [sona erdiği] olduğu görülür. Bu teşkilât-ı bedeniyyeviyyeye resânet [kuvvet] kazandırmak husûsiyle, şu hâlihazırımızda seviye-i ilm ve irfanları daha ziyade yüksek olan erkeklerin cümle-i vazâifinidendir."[941]

Eğitimsiz, hesap kitap bilmeyen annelerin çocuk yetiştirmekte yetersiz kalacakları ve ailenin düzeltilmesi için annelerin geliştirilmesi gerekliliğine vurgu yapan makale, aşağıdaki satırlarla sona ermiştir:

"Şu mütalâay-ı rûhiyyeden anlaşılıyor ki hesab bilmeyen bir aile resisesi hizmetçilerinin, esnafın hâsılı herkesin hilekârlığına şikâr [maruz kalır] olur. Malûmatsız valideler evladları yanında küçük düşer. Adeta bu mini mini yavrular bile kendilerini valideleriyle mukayeseye kalkışarak tefevvûklarını hisseder ve onlara bir nazar-ı istihfâf [küçük görme] fırlatarak sözlerine karşı omuz silkerler. Şu halde çocuklarda matlûb olan güzel bir aile terbiyesi yerine muhît-i haricînin çirkin tesirâtına kapılarak ekseriya sevk-i tabiîilerinin mahkumu olurlar."[942]

Diğer taraftan Fransa'da kadınların kamusal alanda yer alışları hakkında istatistiki bilgi veren bir gazete haberinin aktarıldığı *"Fransa'da Faâliyet-i Nisvân"* başlıklı imzasız kısa yazı **İctihad** mecmuasının İstanbul'a taşındıktan sonra Haziran 1327 miladi tarihte yayınlanan 24 numaralı nüshasının son sayfasında yer almıştır. 1866 yılı ile 1906 yılları arasında bir karşılaştırma yapan haberin, kadınların

---

940 **A.g.m.,** s. 332.
941 **A.y.**
942 **A.y.**

hizmetçilik işlerindeki sayılarının azalarak daha *“haysiyetli”* mesleklerde kamusal hayata katıldıklarına vurgu yapan haberde şu ifadelere yer verilmiştir:

> “Bu gazete kadınların hizmetçilik mesleğinden tedricen çıkılarak daha haysiyetli mesleklere girmiş olmalarını nazar-ı dikkate arz ediyor ve gayet beliğ [açık] ve kati olan bu erkamı [rakamları] ‘kadınlar münhasıran idâre-i beytiyye ile meşgûl olmalıdır’ fikrinde bulunanlara itiraz makamında gösteriyor. Ale-l umûm tekâmül-ü iktisâdiyenin netîce-i zarûriyesi budur. ”[943]

Dolayısıyla, derginin genel karakterine bakıldığında ortaya çıkan annelik vurgusu, kadının en önemli vazifesinin ev içi sorumluluklarını yerine getirmek olduğu yaklaşımının yanı sıra, dönem sosyal gerçeklikten uzaklaşmamakla birlikte, kamusal alanda varlıklarını olumlayan bu haber aktarımı önemli bir söylemsel nitelik taşımaktadır. Fakat takip eden nüshalarda, örneklem dahilindeki metinlerde kadının eğitimi meselesi dahi annelik vurgusu üzerinden işlenecek, kadının kamusal görünürlüğünü, meslekleşmeyi doğrudan olumlayan ve destekleyen bir dilin alıntılanan bu haber dışında henüz kullanılmadığı görülecektir. Buna rağmen, Fransız kadınları ile alakalı bu kısa istatistiki haber ve yorumu, derginin kadın kimliği tahayyülü hakkında kamusal alanla alakalı bir tutumunun varolduğuna dair fikir vermektedir.

15 Haziran 1327 tarihli 25 numaralı **İctihad,** ünlü Amerika’lı yazar Herriet Beecher Stowe’un doğumunun 100. yıl kutlamaları kapsamında imzasız uzun bir yazıya ver vermiştir. Yaklaşık dört sütunu kaplayan bu yazıda H. Beecher Stowe’un Amerika ve dünya tarihindeki önemli yerine vurgu yapılmış, yazdığı **Uncle Tom’s Cabin** isimli kitabın ehemmiyetine dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki satırlar, bir kadın yazar hakkında övgü dolu şu ifadelerle başlamıştır:

> “Mistress Beecher Stowe dünyada en büyük cihângirlerin, en büyük kahramanların ihzâr edemeyeceği ve hiç bir zaman ihzar etmemiş olduğu bir derecede dîv-i endam [dev cüsseli] bir muharebeye cab ve ten ifaza etmiş ve hiç bir kişverküşânın [fatihin], hiç bir fatihin müyesser olmadığı fütûhât-ı [fetihler] muazzamaya nail olmuştur.”[944]

Yazar cümlelerine; *“Beecher Stowe Hanım’ın halinden uzun uzun*

---

943 Y.y., “Fransa’da Faâliyet-i Nisvân”, **İctihad,** İstanbul, Haziran 1327, N: 24, s. 744.
944 Y.y., “Herriet Beecher Stowe”, **İctihad,** İstanbul, 15 Haziran 1327, N: 25, s. 747.

bahsedecek değilim. Benim maksadım nisvân ve ricâlimize bir sahife-i ibret ve mülâhaza açmak ve o sahifeyi açık bırakmaktır."[945] şeklinde devam etmiş, okurları dikkate davet etmiştir. Stowe'u *"dünyanın en meşhur edibelerinden biri"* makamına yükselten **Uncle Tom's Cabin** isimli eserini tanıtan yazıda; *"Bu roman Amerika'da esra'nın [siyahî] maruz oldukları muâmleye-i bî dilaneyi o derece müessir ve rastgû [hakkaniyetli] bir lisanla tasvir etmiştir, ki ilk sene-i intişarında yalnız İngilizce olarak bir milyondan ziyade nüsha basılmış satılmıştır"* ifadeleri ile kitabın Amerika'da siyahi kölelere muameleyi sorgulayan içeriğine vurguda bulunulmuştur. Aynı bağlamda yazı, Stowe'un 1861-1865 yılları arasında Amerika'nın bağımsızlığı ve köleliğin kaldırılması neticelerini doğuran Amerikan İç Savaşı'na etkisine dikkat çeken şu satırlarla devam etmiştir:

> "Kitap milyonlarca canlara, hürriyet namına nâkabul, zabt ve taklîl-i heyecanlar ilkâ etmiştir. Bir halde ki idâme-i esaret tarafdarı olan hükûmât-ı cünûbiyye-i Amerika ile lağv-ı esaret tarafdarı olan hükümat-ı şimaliyye-i Amerika arasında 1860 senesinde başlayan ve 1865 senesine kadar devam eden Guerre de Séession lağv-ı esaret muharebesinin tekvînine [meydana gelmesine] bu muhterem kadın pek büyük bir mikyasda tesir ve kuvvet bahşetmiştir."[946]

Bahsi geçen romanın, milletlerin hürriyetleri ve hürriyete hürmetkar oluşlarına övgü içeren son sözlerinden yapılan alıntılamalardan sonra, eserin Türkçeye çevrilmemiş olmasını eleştiren ifadelere yer verilmiştir: *"Küre-i arzımızın bir nısfı ve hatta tamamı üzerinde bu kadar feyyaz ve bülend inkılabât îkâ etmiş [meydana getirmiş] ve cihana aks-ı endâz tesir olarak sahne-i gayret ve merhamete bir kaç milyon kurban çıkarmış olan bir kitabın Türkiye Türkçesiyle bir tercümesine mâlik olmayışımız henüz pek çok şeylerden mahrum olduğumuzu gösteriyor."*[947]

Böylece dergi, bir kadın yazarı ve toplumun iyiye yönelmesi yolunda bu yazarın büyük etkisini vurgulamış, örnek şahsiyet olarak sunmuştur. Hürriyet taraftarlığı bakımından da yazının hem siyasi hem toplumsal mesajlar içermekte olduğu anlaşılmaktadır.

945 **A.y.**
946 **A.y.**
947 **A.g.m.,** s. 748.

İctihad mecmuası 26 numaralı, 1 Temmuz 1911 tarihli nüshası, Abdullah Cevdet Bey'in *"Cihan-ı İslam'a Dair"* yazısı ile başlamış, makalenin içeriği İslam aleminin içinde bulunduğu duruma eleştiri getirmiştir. Beş sayfayı aşkın, 13 sütunluk tafsilatlı yazıda genel eleştirilerini sunmakla birlikte Abdullah Cevdet, İslam tarihinden önemli ve başarılı kadınlar hakkında bilgi veren dipnotla birlikte, kadınların eğitiminin ihmal edilmesi ve bu durumun din ile temellendirilmesini şöyle değerlendirmiştir:

> " 'Tahsil-i ilim ve irfân erkek ve kadın her müslim üzerine farzdır.' der ve taleb-i ilmin emr-i vücûbunda erkekleri kadınlardan katiyyen tefrik etmez. Böyle bir din-i tenevvür-ü fermanın sâlikleri [yolcu, takipçi] geçinenlerin kız çocukları hakkında 'adam sen de kızlar için ulûm ve fünûn tahsiline ne lüzum var? Namaz sûrelerini öğrensinler yetişir' gibi hezayan-ender hezeyanı tekrar ederek ve sadr-ı islamda yetişmiş şaireleri, edibeleri, fâzılaları ve hatta cengaverleri bilmeyerek ümmehât-ı müslimîni [Müslimanların analarını] cehl ve gaflet içinde bırakmak gibi bir cinayet-i mütefessihayı irtikâb etmek cüretlerini nereden alıyorlar?"[948]

Abdullah Cevdet'in şikayet ettiği bu durumun toplumda karşılık bulup bulmadığı bir yana, kadınların eğitimi noktasında özellikle 1908 sonrası dönemde artık aşılmaya başlanan bir problemden bahsettiği aşikardır. Zira kız okullarının sayılarının artmaya başladığı, metinde geçen ve kızların eğitimini gereksiz bulan algının her görüşten, kadın-erkek aydınlar tarafından eleştirildiği bilinmektedir. Aynı zamanda Abdullah Cevdet *"ümmehat-ı müslimîn"* diyerek annelik vurgusunu Müslüman Osmanlı kadınları üzerinden yinelemiş, eğitim ihtiyacını annelerin eğitimli olmasının faydaları savunusuna dayandırmıştır. Metinde eleştirinin dozunu arttıran Abdullah Cevdet çeşitli ayet ve hadisleri yorumlayarak açıklamalar geliştirdiği bir çok meseleye vurguda bulunmuş, İslam aleminin içinde bulunduğu hastalıklı durumun sebeplerini şöyle sıralamıştır:

> "Biz âlem-i İslam'ın mübtela olduğu maraz-ı inhitâtın [gerileme] esbâbını teşhisini, inzârını [ihmal] senelerce taharî ve mülâhazadan sonra başlıca esbâb-ı maraz olarak şunları bulduk:
>
> 1- İstibdâd-ı hükümdarân-ı İslam
> 2- Gaflet ve ya mümâşât-ı ulemây-ı din

948 Abdullah Cevdet, "Cihan-ı İslam'a Dair", **İctihad,** İstanbul, N: 26, 1 Temmuz 1327, s. 762.

3- Mesturbet-i[949] nisvânın aldığı sûret-i garîbe-i gayr-ı meşrua
4- Akide-i kaderin fehm-i galatı”[950]

Abdullah Cevdet oldukça tafsilatlı biçimde bu maddelerin üçünü açıklamış , alakalı ayet ve hadisleri yorumlamıştır. Ancak üçüncü madde olan kadınların tesettürünün konu edildiği maddeye hiç bir surette değinmemiş, konu ile alakalı hiçbir açıklama yapmamıştır. Bu durumun başlı başına söylemsel değeri olduğu, tesadüfi olarak veya gereksiz bulunması sebebiyle eksik bırakılmadığı aşikardir. Zira bu husuta daha sonra tafsilatlı bir açıklama geleceğine dair bir ifade de metinde yer almamıştır. 3. maddede *“kadınların tesettürünün şeriate aykırı olarak aldığı garip durum”* cümlesinde tesettürün kendisinin mi eleştirildiği yoksa şeriatin hükümleri ile alakasızlığının mı vurgulandığı, cümlenin kurgusu bakımından belirsizdir. Bu belirsizliğin kasıtlı olarak açıklanmamasının, dönem şartlarının olgunluğa ulaşmaması ile doğrudan bağlantılı olduğu ifade edilebilir. Zira Abdullah Cevdet’in bu husustaki hakiki görüşlerinin, derginin ilerleyen sayılarında hem kendince hem de derginin diğer radikal Batıcı yazarlarınca dile getirildiği görülmüştür.

Mecmuanın aynı sayısında, yeni yayınlanan kitap ve tercüme eserlerin yayına çıkışı haberlerinin yer aldığı bölümde, Baha Tevfik Bey’in mütercimi olduğu **Feminizm** başlıklı kitap tanıtılmıştır. Madamme Odette Laguerre’ye ait olan kitap tanıtımında aşağıdaki satırlar yer almış, içinde bulunulan duruma yöneltilen eleştiri ile tanıtım yazısı sonlanmıştır:

> “Hukûk-u Nisvânı [Kadın hakları] müdafaa ediyor ve İslamiyetin ‘feminist’ yani hürriyet ve hukûk-u nisvân tarafdarı olduğunu ve sâik-i diniyye ile isbâta sa’yediyor…. Katiyyen şüphemiz yoktur ki iyiliğe ve yüksekliğe ma’tuf her tarîk [yol], her müsâade, her müsâa’fa, her hürriyet İslamiyetde meknûzdur [mahfuzdur]. O meknûzâtın şimdi olduğu gibi künûz-u mahfiyye [gizli saklı olmadığını] kalmadığını âvan-ı uliyede müslümanların refah ve ulviyeti tarih sayfalarını hala doldurmaktadır. Fakat mazî emvâta [ölülere] aittir; biz ihyânın

949 Metinde geçen ‘mesturbet’ ifadesi, bir baskı hatası olmak suretiyle arap alfabesindeki noktalı ‘ye’ harfinin bir noktası eksik olmak suretiyle ‘be’harfi ile yazılmış kelimenin ‘mesturiyet’ yerine basıldığı öngörülmüştür. Her iki durumda da kelimenin kökü olan‘mestûr’ ifadesi değişmemekte, Kamus-u Türki’de örtülü, kapalı anlamına gelmekte ve kadının tesettürü anlamında kullanılan kelimenin kökünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla metince ‘mesturiyet-i nisvanın aldığı garîbe-i gayr-ı meşrua’ cümlesi, kadının tesettürü hakkında gelinen noktaya eleştiri anlamı vermektedir.
950 **A.g.m.,** s. 763.

[yaşayanların] ahvâl-i meyyitânemize [ölü gibi halimize] emvât ağlıyor."[951]

Laguerre'nin mezkur kitabı Ahmet Nebil'in *İlk Söz*'ü ve Baha Tevfik'in *Lâhika* başlıklı ekiyle tercüme eserden öte, adeta bir te'lif esere dönüşmüş, aslında doğrudan Baha Tevfik'in kadın ve feminizm hakkındaki görüşlerinin bir hülasasını teşkil etmiştir. Kitap tanıtımında ise Odette'nin vurgularından ziyade Baha Tevfik'in *Lâhika* başlıklı bölümündeki yaklaşımlara yer verildiği görülmüştür. Burada önemli ve ilgi çekici bağlantı ise Baha Tevfik tercümesi ve kadın kimliği hakkında önemli bir yol haritası hükmündeki bu kitabın tanıtımının **İctihad** mecmuasında yapılmasıdır. Hatta bu tanıtımda kitabın yazarının vurgularından ziyade tercümanın kitaba yerleştirdiği ekden faydalanılmasıdır. Bu noktadan yapılabilecek bir çıkarımla dergilerin aralarında organik olmamakla birlikte bir fikir birlikteliği, kadın konusundaki kabullerinde bir paralellik olduğu ifade edilebilir.

İctihad mecmuasında, 10 Ağustos 1327 tarihli 28. nüshasında Abdullah Cevdet'in kaleminden, doğrudan kadınları konu alan bir başka makaleye yer verilmiştir. *"Kadınlarda Gâye-i Hayat"* başlıklı yazı beş sütun dolduracak şekilde üç sayfada yer almış, ara ara 9. sayıdaki *"İcmâl-i Mukadderât-ı Nisâ"* yazısından alıntılarla genişletilmiştir. Abdullah Cevdet'in yazısı ailenin toplum için anlamına vurguda bulunan şu satırlarla başlamıştır:

"…… Aile teşkilinde kadının müteveffik [başaran] rolü bir derecedir ki bunların mukadderât-ı [kader] ictimâiyyeleri mensup oldukları akvâmın [milletler] ve hükümetlerinin şekil ve mukadderâtını tayîn ve tahmîn için bir mîyar-ı sahîh ve mûteberdir [güvenilir bir ölçü]. Mesela bir İngiliz ailesinin mütâlaası, bir İngiliz ailesinde kadının ve evlâdın hukuk ve vazâifinin tetkiki bütün İngiltere'nin rûh-i ictimâiyyesini tetkîk ve rûyeti demektir. Ve kadınların vazîyet-i ictimâiyyesini takrîr [kararlaştıran] eden hükûmet değil bilakis hükûmetin vaziyetini, tesirat-ı dûradûr [uzun-uzadıya] ile, sûret-i pezîr [söz sahibi] eden kadının ve ailenin vaziyet-i ictimaiyyesidir. Binâberin [bu sebeğle] milletlerin aile teşekkülâtı, teşekkülât-ı hükûmetlerinin minyatürü, küçük fakat tıpkı tıpkına bir numunesi demekdir."[952]

---

951 Y.y., "Feminizm", **İcithad,** İstanbul, nN: 26, 1 Temmuz 1327, s. 775.
952 Abdullah Cevdet, " Kadınlarda Gaye-i Hayat", **İctihad,** İstanbul, N: 28, 10 Ağustos 1327, s. 796.

Milletler ve hükümetlerin teşekkülünde kadının büyük etkisine değinen Abdullah Cevdet, tüm toplum hatta siyasetin gidişatını tamirin yegane yolunun kadınların dönüştürülmesinde olduğu görüşünü savunmaktadır. Makalenin devamında, kadının anneliğinin ehemmiyetine vurguda bulunan şu ifadeler yer almıştır:

> " 'Kadınlar ne riyâziyât-ı âliyye, ne de teleskoplar ihyâ ve ihtirâ [keşif] etmemişlerdir. Fakat kadınlar bunların cümlesinden daha büyük, daha bülend bir şey yapıyorlar: cihanda en âlî, en muazzam olan bir şey onların dizleri üzerinde vücûd-u pezîr [varoluyor] oluyor: fazîledmend bir erkek, faziîedmend bir kadın: hanım kız iyi yetiştirilmiş ise, kendisine benzeyecek olan evlatlar yetiştirir ve bu eser cihânın en büyük şehnâme-i âsarı olur….' 'Genç kız bir çiçektir, genç kadın bir meyvedir. Eğer meyve fena ise çiçekten ne hatıra kalır!"[953]

Yukarıdaki satırlarda da kadının anne oluşunun, bir takım ilimlerle donanmış olmaya, keşifler, icatlar yapmış olmaya denk ehemmiyette olduğu vurgusu oldukça kuvvetlidir. Hatta *"bunların cümlesinden daha büyük, daha bülend bir şey yapıyorlar"* ifadesi annelik vasfını diğer tüm donanımlarının üzerinde tutan bir söylemsel özelliktedir. Diğer yandan kadınların hayat gayelerini, bir diğer deyişle kadından beklenen özellikleri özetleyen Abdullah Cevdet kadınların; *"Kalbinde faziletin caygîr [yerleşmiş] olması; cephesinde edep ve tevazûnun rahşan [parlak] olması; dudaklarında hilim ve mülâyimetin [yumuşaklık] ibtisâmı [tebessümü]; ellerini iş meşgul etmesi."*[954] gerekliliğini ifade etmiştir. Feminizm hakkında da görüş belirten Abdullah Cevdet, kavramın medeniyet ve ilerleme ile olan ilişkisine şu cümlelerle işarette bulunmuştur:

> "Feminizm kadının erkek ile hukukta tesâvisine meyyâl ve mâtufdur [isnad edilmiştir]. Hukukta müsavât ancak vezâifde müsavât bulunduğu vakit meşrû ve payidar olabilir. Feminizm bir terakkî-i maddiye-i mefratın[aşırı] veled-i gayrı meşrûîdir. Terakkî [ilerleme] diyoruz, temeddün [medenileşme] demiyoruz. Hem de terakkî-i maddi diyoruz, terakkî başka, temeddün başkadır. Terakkî-i maddî asırımızda dîv-i endam [dev cüsseli] ve ejder-i hisardır. Terakkî, medeniyeti, en saf ve bülend manasıyla medeniyeti getiriyor."[955]

---

953 **A.g.m.,** s. 797.
954 **A.y.**
955 **A.g.m.,** s. 799.

Böylece, kadınların hak ve hukuk sahibi oluşlarının maddi alanda ilerlemeyi getireceğini, bunun da doğrudan medenileşmenin anahtarı olduğu vurgusu önemlidir. Kadınların vazifelerinin küçümsenmemesi gerektiğine dair aşağıdaki cümleler ise yine kadının annelik vasfına gönderme yapmaktadır:

> "Kadının vazifesi erkeğin vezâifinden ehemmiyetçe hiç dûn değildir. Kadınların hukuku erkeklerin hukukuna ehemmiyet-i teşrîiyyece [kanuni] değil neven [sınıfça] gayr-ı mütesâvîdir [eşitisizdir] …. Bu halde kadın için gâye-i hayat, tuhbe-i âmal, tabiat tarafından kendisine tahsis olunan maksada yetişmek olacak; o maksad o mevzu.. Hamiyyetmend, insaniyyet pürûr erkeklerin, kadınların vâlidesi, âferînendesi [yaratıcısı] olmaktır."[956]

Abdullah Cevdet'in kadınların hayat gayesinin hamiyetli, insaniyetli ferdler yetiştirmek, annelik vazifesini hakkıyla yerine getirmek olduğu vurgusunu şiddetlendiren, kadınların tüm dünyanın kaderini belirleyecek vasfına işaret eden şu ifadeler önemlidir:

> "Şarkta da Garpta da akvamın sernüviştlerini [kaderini] kadınlar, lems ve ru'yeti kabil bir halde mütecellî şefkat-i samedenaiyye olan yedd-i fetânetleriyle yazacaklardı…. Vatanın hudûdu boyunda harbederek, hak hürriyet ve uhuvvet olan hak vatanı müdâfaa ederek ölmek kadınların vazifesi değildir. Vatan yolunda, içinde hür mesud yaşanılan bir vatanı, zulimeye, ta'dîkarlara karşı müdâfaa ederek ölmek şerefi kadının hakkı değildir. Kadının vazifesi ve hakkı o vazifeyi delirâne ifâ ve o şerefi bâ-kemâl istihkâk iktisâb edecekler yetiştirmektir."[957]

Kadının eve aidiyeti ve bunun ehemmiyetine ek olarak, mutfakta hüner sahibi olmaya, bu hünerin bir çok başka kaabiliyetle zenginleştirilmesinin evin huzurunu sağlamada kadına yardımcı unsurlar olacağına vurgu yaptığı şu satırlar dikkate değerdir:

> "Hemşirem! Kızım! Siz hanenin melekesisiniz, bu kalemrev [hükmedilen] hüküm ve idarenizin mamuriyetine müreffehiyetine en ziyade amelî cihetinden başlayarak, siz itina edeceksiniz. Pak ve muntazam bir matbahta [mutfak] tuzu biberi, derece-i tabhı [pişme derecesi] yönünde bir yumurta pişirmekten başlayarak Beethoven'ın en semavî, en rakîk sonatlarını.. piyanonun fil dişlerinden hanenin havây-ı sükûn ve ârâmına saçabilmeye kâdir çıkacaksınız. Unutmayacaksınız ki

956 **A.y.**
957 **A.y.**

mehbit-i ulviyet yahud musaddar-ı ulviyet [inilen ve çıkılan yücelik] olan dimağların kökleri midelerdedir. Unutmayacaksınız ki Physiologie de Goût, yani 'fizyolocyây-i taam' müellifi meşhur Brillat Savarin'in pek ma'rûf olan 'Dis-moi ce que tu manges je te dirai qui tu es, yani: yediğini söyle, senin ne karatda adam olduğunu söyleyeyim' sözü hiç de tatsız tuzsuz hikmetlerden değildir."[958]

Aynı makalenin devamında Abdullah Cevdet'in tekrar tekrar dile getirdiği nokta kadının biricik görevinin evlat yetiştirmek olduğudur. Bu uzun makalenin sonunu da yine aynı vurguyu dile getirmekte, annelik vasfının yanısıra kadının iyi, kocasını iyiliğe sevkeden eş olmasının önemine de işaret edildiği görülmektedir:

"Sizin haneniz ne kadar mütevâzı, ne kadar bîihtişam olursa olsun, kucağınızdaki yavrunun dimağından cihân-ı insâniyeti tenvîr [aydınlatacak] edecek bir güneş yapmak sizin elinizdedir…. Sizin hülâsa-i kelam, vazîfe-i tabîiyyeniz [tabii göreviniz], gâye-i hayatınız aileler ve insan olan insanlar ibdâ etmektir [yaratmaktır].

…..Muazzam Goethe meşhur Hugo valideleri tarafından telîf ve tertîb olunmuş zî hayat birer kitab-ı azîmu irfan ve fazâil oldular. Brütüs muhtazar [ölüme hazır] Roma'ya ab-ı hayat akıtan kılıcının âb ve tâbını, zevcesi Porchia'nın şa'şaa-i fazilet ve ulviyetinden istinbât [meydana çıktı] etti. En büyük hekimin en büyük kitabı, en büyük şairin en ulvî şiiri böyle hakiki insanların yanında ne kadar naçiz kalır. Sizin mukadderât-ı ezeliyye ve ebediyye-i ulviyeniz, ey kadınlar, tekrar ediyoruz, aileler ihyâ ve âlî insanlar ibdâ' etmektir. Sizin matmah-ı nazarınız [tamah edeceğiniz şey] Solon'lar, Brütüs'ler yetiştirmek olsun! Sizlerden başka şeyler istemek, mu'tenâ pek çok şeyleri bilmeyerek heder etmektir."[959]

İctihad mecmuası 29 numaralı ve 15 Ağustos 1327 tarihli nüshada yer alan imzasız bir diğer makale doğrudan kadınları konu almakta ve *"Tesettür Meselesi"* başlığını taşımaktadır. Metnin yazarının Abdullah Cevdet olduğu Hanioğlu tarafından tespit edilmiştir.[960] Makale, **Sırat-ı Mustakim** mecmuasının 3 Ağustos 1911 tarihli 152 numaralı nüshasında yer alan Muhammed Fahreddin imzalı, *"Medeniyet-i İslamiye'den Bir Sahife Yahud Tesettür-ü Nisvan"* başlıklı yazıya cevap niteliğinde kaleme alınmış olduğuna dair açıklamalarla başlamış: *"Hangi asırda yaşadığını, küre-i arzın neresinde bulunduğunu, mütebevv [tabi olunan] olan devletin nasıl bir devlet olduğunu düşünmeyen veya düşünemeyen muharrir Dinî*

958 **A.g.m.,** s. 800.
959 **A.y.**
960 Hanioğlu, **a.g.e.,** s. 330.

efendi: 'Muhadderâtımızdan tesettürün -farz-ı muhal olarak- ref'i [kalkması] adeta İslâmiyetin bize vedâî demek olur!' diyor." ifadeleri ile makalenin vurgulayacağı noktaya temas etmiştir. Buradan hareketle şu satırlarla eleştiriler sıralanmıştır:

> "Evvela bu satırları okuyan bir adamın 'galiba bu memleketde kadınlarımızın al açık ıstırahat odalarında bulundukları hal ve kıyafetleriyle sokağa çıkmalarını isteyen bir fırka var' diye mülâhazaya düşmesi tabîidir. Sâniyen, aynı zamanda aynı kâriin [okurun] 'ne garip şey İslamiyet kadınlarımızın çarşaflarının ipinde vahşi bir kuş mudur ki çarşaf açılır açılmaz hemen pır pır diye uçarak bize veda etsin' manasında bir ibtisâm [tebessüm] izhâr etmesi muhakkaktır. Kuzum efendi; Müslümanlık ne çarşaf içindedir, ne de serpuş altındadır. Müslümanlık a'mâl ve efa'ldedir [fiillerdedir] ve başka hiç bir şeyde değildir. Hatta kalpte olan Müslümanlık bile muhtâc-ı ispat ve ma'rûz-u şüphedir. Zavallı adam! Sen zanneder misin ki Müslümanlık bizlere çoktan veda etmemiştir? O Müslümanlığın bize çoktan veda etmiş olduğuna en facia delil Sırat-ı Müstakim'de o yazılara yer verilmesi ve bu memlekette o sözleri dinleyenlerin pek çok olmasıdır."[961]

Sırat-ı Müstakîm'de yer alan mezkur makaleden alıntılanan; *"Avrupa medeniyet-i hayvâniyesi İslamiyette tesettür-ü nisvânı vahşetle, zillet ve esaretle telakki ederse mazurdur. Biz insanız, hayvan değiliz. İnsan başka, hayvan başka!"*[962] ifadelerine ise şu cümlelerle itiraz gelmiştir:

> "Ah ey bu satırların yirminci asırda Avrupa'da (Afrika'nın vasat-ı vahşetzarında değil) Türkiye'nin payitahtında yazıldığına inanamak ve akıl erdirmek mecburiyeti! Ey büyük musîbet! 'Avrupa bir medeniyyet-i hayvâniyye' ile mütemeddin [medenleşmiş] imiş, Avrupa hayvan imiş! Müslümanlar insan imiş! Kuzum hoca efendi. Başındaki beyaz sarığın ipliğini yapan, tülbendini dokuyan Avrupa medeniyyet-i hayvâniyesidir. Avrupa medeniyet-i hayvâniyesi olmasa çakşırını dikmek için çuvaldız kullanmaya mecbur olursun. Belki elindeki kalem, her halde üzerine dalalet döktüğün kağıt, medeniyet-i hayvâniye dediğin Avrupa medeniyetinin sayesinde vücûd bulmuştur. Tesettür için de kulağına bir söz söyleyeyim: Mestûriyetin sûret-i meşrûasıyla [şeriate uygunluğu] Avrupa nisvânı, nisvân-ı İslam'dan ekseriyet itibariyle daha ziyade mestûrdur [tesettürlüdür]. Mestûriyetten murad, validemizi, hemşiremizi, kızımızı zevcemizi bir çuvala koyup ağzını bağlamak ve onları hayvanlaştırmak hiç değildir.
>
> Muallim Zinhi efendinin 'Meşâhir en-Nisa'sını okuyunuz. Ulemaya icazet vermiş, muharrin-i İslam'a irâd-ı nutk etmiş, cenge gitmiş, mecrûhîni [hastalıkları] tedavi etmiş ulemaya, ricâl-i ilmiyeye konferanslar vermiş müslüman hanımları göreceksiniz. Anlayacaksınız

961 Y.y., "Tesettür Meselesi", **İctihad,** İstanbul, N: 29, 15 Ağustos 1327, s. 809.
962 **A.g.m.,** s. 810.

> ki hakiki Müslümanlığın murad ettiği mesturiyyet başka, Müslümanlığı mâlâya'niyatda ve mâlâkâlâtta [boş söz ve fiillerde] arayan ham ervahların zu'm ettiği mesturiyyet yine başkadır."[963]

Böylece yazarının Abdullah Cevdet olduğu Hanioğlu tarafından tespit edilen metinde, İslam'ın tesettürden kastı da yorumlanmakta, Abdullah Cevdet'in tabiriyle ictihad edilmektedir. "*Tesettür Meselesi*" başlıklı makalenin hemen akabinde, derginin 811. sayfasında yer alan bir haber dikkat çekicidir. İmzasız olarak yayınlanan haber *"Kavak'ta Gülcemal Vapuru Hadisesi"* başlığıyla girilmiştir. 1911 yılında Osmanlı Devleti tarafından satın alınan pervaneli ilk nesil trans-atlantiklerden biri olan Gülcemal vapurunun Karadeniz üzerinden gerçekleştirdiği Erzurum hattında kadınların Kavak karantinahanesine botlarla aktarımı esnasında yaşanan hadise şu şekilde haberleştirilmiştir:

> "Sinop idâdîsi mualllimlerinden ve ilmiyeden Edhem Efendi muhadderât hakkında tathirat-ı fenniyenin [tıbbi tetkik] tatbiki şeran münâfî [uygunsuz] olduğunu karada bulunan yolcuları teşvîk etmiş ve hepsi toplayabildikleri kadar taşı kadınları hâmilen o esnada iskeleye tekarrûb [yaklaşan] eden istimbota aratak buna katiyyen müsaade etmeyeceklerini bu sûretle nümayişkârânede tahfizhâne tabibine bildirmişlerdir. Doktor Bey muhadderâtın kadın müstahdimîn [görevliler] tarafından tehcîre sevk edildiğini ve erkeklerin de bu mesele ile hiç alakadâr olmadıklarını söylemiş ve iknaya uğraşmış ise de müfîd olmayıp yolcular tehditlerinde ısrar etmişlerdir…. Hoca Ethem Efendi ile mütecâsirân-i sâir hakkında Kavak polis memuru tahkikât-ı kanûniyyede bulunmuş ve vâkıada alakadar olanların isticvâb-ı icrâ edilmiştir. "[964]

Haber metni, bir öğretmenin kışkırtması ile ahalinin kadınların karantinahanede tetkik edilmelerinin şer'an uygun olmadığı iddiasıyla kıyıya yaklaşan ve kadınları taşıyan bota saldırıda bulunduklarını anlatmaktadır. Bu saldırının acayipliği ve uygunsuzluğu metinde açıkça ifade edilmiştir. Yine aynı sayının son sayfasında, yaşanan olayın teyidini içeren kısa bir başka haber metni yayınlanmış, olaya karışan Hoca Ethem Efendi'nin Divan-ı Harbe sevkedildiği bildirilmiş, bu hadisenin bir idadi muallimince başlatılmasından hareketle okullardaki mevcut durumdan duyulan endişe ifade edilmiştir.[965]

---

963 **A.g.m.,** s. 810-811.
964 Y.y., "Gülcemal Vapuru Hadisesi", **İctihad,** İstanbul, N: 29, 15 Ağustos 1327, s. 811-812.
965 Y.y., "Gülcemal Vakıasını Teyid", **İctihad,** İstanbul, N:29, 15 Ağustos 1327, s. 822.

Mezkur metinde suçlu bulunduğu ifade edilen isim ve kışkırttığı halkın, dinî saiklerle kadınlara saldırdıklarının vurgulanıyor olması mühimdir. Kadın-erkek ilişkilerinde toplumsal uygulamaların eleştirisini de içeren haberde, kadının tecriti konusunu din bağlamında gerekli görerek ısrarcı olan grubun mevcudiyetinden şikayet edilmektedir. Bağlantılı olarak, ilerleyen yıllarda Ulviye Mevlan'ın **Kadınlar Dünyası'**nın 6 Mart 1921 tarihli *"Feride Mağmum Hanımefendiye Cevabım"* başlıklı yazısında hala sürmekte olan bu tecritten şikayetlerini yüksek sesle telaffuz etmeye[966] devam etiği görülecektir. Zira toplu taşıma araçlarında kadın-erkek ayrı mekanlarda seyahat edilmesi uygulamasının ortadan kalkışı için 1924 yılında ilk defa İstanbul Valisinin yayımlayacağı genelgeye kadar geçen süre beklenmek durumundadır.[967] Dolayısıyla haberde ön plana çıkan, kadın-erkek tecritini eleştirisinden hareketle, hatta üstü kapalı da olsa kadının toplu taşımada erkeklerle birlikte seyahati beklentisi söylemi için erken bir dönemdir. Buna rağmen telaffuz ediliyor oluşu, toplumun ve kadının dönüşümü hakkındaki bir talebin dile getirilmesi söylemsel bakımdan önemlidir.

İctihad mecmuasının 29 sayılı nüshası, kadın konulu metinlerin yoğunlaştığı bir sayı olma özelliği göstermektedir. Zira yukarıda zikredilen metin ve haberlerin yanısıra yazarı Von Rosen isimli bir kadın olan okuyucu mektubu da doğrudan kadınlar ile alakalı içeriğiyle dikkat çekicidir. Metin, Bahçesaray'da neşredilen İsmail Gaspıralı'nın kızı Şefika Gaspıralı yönetiminde çıkan **Âlem-i Nisvân** isimli gazetesine gönderilmiş bir mektubun Rusça'dan tercümesidir. **İctihad** mecmuası, bu mektubu ve mektuba **Tercüman** gazetesince verilen cevabı yorumsuz olarak yayınlamıştır. Mektup, gayrimüslim bir kadının İslam'ı seçmek niyetinde oluşunu haber vermekte, tesettür konusundaki çekincelerinin bu kararı almayı geciktirmesine sebep olduğunu bildirmektedir. Mektubunda Von Rosen:

> "Bendeniz birkaç lisân ve edebiyata aşinâ ve oldukça mükemmel tahsil görmüş bir kadınım. Öteden beri mesâil-i dîniyye ve felsefe ile iştigal edegeldim ve bundan başka dîn-i İslâmın şerâit ve ahkâmına da kesb-i vukûf [anladım] ettim. Bunun da semeresi olarak dîn-i mübîne

966 Çakır, **a.g.e.,** s. 140.
967 Bernard Caporal, **Kemalizm Sonrasında Türk Kadını III,** Çev: Ercan Eyüboğlu, Ankara, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 2000, s. 19.

> muhabbet itikad bağlayıp İslam ile müşerref olmak üzereyim: Ancak, -ayıp buyurmayınız- bir madde var ki bendelerini tereddütte bırakıyor, bu da mesturiyettir. Müsellimelik [müslüman olma] ile teşerrüf ettiğim gün yüzümü perdeleyip dünyadan çekilmek iktizâ ettiğini söylüyorlar. Bilmiyorum, belki böyle lâzımdır. Fakat otuz yaşına geldim, şimdiye kadar ancak açık gezip Avrupa, Amerika ve Asyanın bir çok yerlerini başlı başıma kemâl-i serbestî ve selâmet ve muhâfaza-i iffet ve edeb ile seyehat etdim. Mülkümü ve büyük bir fabrika hissemi bizzat idare edegeldiğim halde şimdi yüzüme yaşmak veya perde çekip işlerimi gayrıya teslim etmek bana çok güç gelecek. Resmen İslâmiyeti kabülden beni durduran bu madeddir, bu hali ruhum ve ahvâl-i iktisâdiyyem kabul edemiyor."[968]

cümlelerini takiple, İslamın tüm şartlarını yerine getirecek olsa da örtünme şartının kendisini zorlayacağını ifade etmiştir. Bu açıklamadan yola çıkarak mektubuna, örtünmemesi durumunda Müslümanlığının kabul görüp görmeyeceğini sorgulayan şu cümleleri eklemiştir:

> "Kalben kabul ettiğim dîn-i mübîn fıtrî, âdil ve en mantıkî bir din olduğu halde bu derdime derman vardır ümidindeyim. Çünkü, Hristiyanlığımı resmen muhafaza ettiğim halde hürriyetim, iffetim kendi elimde, resmen dini kabul ettiğim halde hukuk ve hürriyetim tenâkus [azalacağına] edeceğine aklım kâil, vicdanım râzı olamıyor…… Vahdaniyetini ve şerâiti İslâmiyeyi kabul ve tasdîk ettiğim beni namaz, hac, zekat, oruç vesâir şerâit-i İslâmiyyeyi de kemal-i inkiyâd ve muhabbet ile icrâya hazır ve edebimi, iffetimi ilim ve irfânım ve malum olan hukukum ile müdâfaaya muktedire olageldiğim ve olacağım halde bir arşınlık kumaş parçası yaşmaktan ötürü ben bîçare, müslümanlar zümresine kabul edilmeyip kalır mıyım? Rica ederim bana bir cevab verin."[969]

Von Rosen'in mektubunun Rusça'dan tercümesinin hemen akabinde **Tercüman** gazetesince yayınlanan cevap **İctihad** mecmuasının yine 29 numaralı nüshasında yer almıştır. Cevabın tam metni aşağıdaki şekildedir:

> "İffetli Baronese verdiğimiz cevabın hülasası: Sevk-i vicdân ve hükm-ü akıl ile dîn-i mübîni kabul buyurduğunuzu tebrik ile mesrûriyetimi arz ederim. Mestûriyet meselesine gelince size şimdi bir cevap veremeyeceğim. Zira bendelerinde buna yeterlik ilim ve kuvvet yoktur. Fakat mesleyi ulemây-ı kirâmımız işitip müzâkeresini edip bir karar verecekleri şüphesiz olduğundan bir hayli vakit, meselenin halline kadar sabır etmeniz lazım gelir. Mesele pek ehemmiyetlidir. Dinî olmakla beraber ictimâî ve iktisâdî bir meseledir. Cevabını araştırmak,

968 Barones Von Rosen, "Barones Von Rosen'in Mektubu", **İctihad,** İstanbul, N:29, 15 Ağustos 1327, s. 812.
969 **A.y.**

derin ve amîk-i ictihad etmek lazımdır. Bu da her bir menelânın işi olmayıp belki ilmiye meclislerine ihtiyaçlıdır.

Her halde mesele Rusya'dan mâada Osmanlı, Mısır ve İran ulemay-ı kiramı canibinden de müzakere edilse gerekir. Bu hususta bize yetişen hüküm ve karar olursa siz iffetli hanım hazretlerine arz ve beyân-ı dindârânede bulunur mesrur oluruz efendim."[970]

Bağlantılı olarak, Azade Ayşe Rorlich'in kitabında mektubun Avusturya'dan doğruca İsmail Gaspıralı'ya gönderildiği, dolayısıyla **Tercüman'**da yayınlanan cevapta, konuyu açıklamak üzere ulemaya çağrıda bulunanın da Gaspıralı olduğu ifade edilmektedir. Aynı kaynak bu çağrıya cevabın, yenilikçi ulemayı temsilen Ufa imamı Muhammed Sabir Hasan'dan, örtünün (the veil issue) hiç bir zaman İslam'ın bir şartı olmadığı açıklamasıyla geldiğini belirtilmektedir.[971] Ancak 15 Ağustos 1327 hicri yani 8 Ağustos 1911 yılında **İctihad** mecmuasının 29. sayısında yayınlanan mektup ve Gaspıralı'ya ait olan cevap, aslında **Tercüman** ve **İkdam** gazetelerinde Eylül 1910 yılında neşredilmiştir.[972] Dolayısıyla mektup ve ulemaya çağrının metninin yaklaşık bir sene gecikmeyle **İctihad'**da yeniden yer aldığı görülmüş, Ufa imamının cevabının ise muhtemelen haberdar olunmadığından dolayı dergiye eklenmediği düşünülmüştür. Diğer taraftan meselenin yorumsuz aktarılması, derginin yayın politikası dahilinde tesettür konusundaki eleştirilerin dozunun, dönem koşulları itibariyle dikkatle ayarlandığı intibaını da kuvvetlendirmektedir.

İctihad mecmuasının 29. nüshası, kadın konulu metinlerin yoğunluğu bakımından önemli bir yere sahip olmakla birlikte, takip eden altı nüshada doğrudan kadın ile alakalı bir metine rastlanmamıştır. Konuyu ele almakla alakalı verilen aranın ardından 14 Aralık 1911 tarihli 36. nüshada *"Kadın"* başlıklı dört sütun, iki sayfa uzunluğundaki makale göze çarpmaktadır. Lâlî imzalı makale, kadının toplumsal ehemmiyeti hakkında fikir beyan ederken, kadının ihmal edilmesinden yakınmakta ve kadın ile alakalı uç yaklaşımları aşağıdaki şekilde eleştirmektedir:

---

970 Y.y., "Tercüman", **İctihad,** İstanbul, N:29, 15 Ağustos 1327, s. 813.
971 Azade Ayşe Rorlich, **The Volga Tatars: A profile in National Resilience,** California, Hoover Institution Press Publication No. 339, 1986.
972 İctihad'ta yer alan "Tercüman" başlıklı cevabın sonuna; "İkdam, 18 Eylül 1910" tarihi düşülmüştür. Aynı zamanda Ayse Azade'nin verdiği bilgilere göre de İmam Muhammed Sabir Hasan bahsi geçen açıklamayı aynı yıl içinde, çok geçmeden vermiştir.

> “Kadın cemiyet-i beşeriyenin yarı vücûdudur. Vücûdun bir nısfı [yarısı] için hiçbir şey deriğ edilmediği halde, nısf-ı diğeri için hiçbir şey yapılmaması kâbil-i îzah olmayan bir haksızlıktır.
>
> Kadın hakkında söz söyleyenler, yazı yazanlar, aleyhtarlık ve tarafgirlikten ifrat ve tefritten kurtulamamaışlardır. Kimisi kadını hayvânat-ı ehliye [ehlî hayvan] derekesine tenzîl [indirerek] ederek, doğurmak ve idâre-i beytiyye ile uğraşmaktan başka hiçbir vazifesi; bir meziyeti ve kabiliyeti olmadığını iddia eder, kimisi de, kadın her türlü tekâmüle [gelişme]; her türlü terakkîye müstaid [kabiliyetli] ve binâen aleyh erkeklerin bil-cümle hukûkuna lâyıktır iddiasında bulunur. …. Birincisi hodgam bir felsefe-i ricliyye mahsulü; ikincisi de hoppa bir iddiây-ı nisâiyye neticesidir. İkisi de istibdât ile anarşi gibi kabule nâlâyıktır.[973]

Makalenin devam eden kısmında kadınların erkeklere nazaran akılca ve bedence zayıf oldukları iddilarına itiraz eden şu ifadelere yer verilmiştir:

> “Evet; kadınlar teşkilât-ı bünyeviyyeleri itibariyle erkeklere nisbeten nazikdirler, fakat bu nezâket; kuvvetli cinse karşı mahkumiyetini mûcib [gerektirecek] olacak bir hal değildir. Eğer bünyesi kavî; iskeleti büyük herkülâsa eşhasın, zayıf ve nazik yapılı eşhâsa hakim olması lazım gelse idi, cemiyet-i beşeriyyenin hal-i hâzırı alt üst olurdu…. Akıl ve zekaya gelince; kadının bu husûsu erkek seviyesinde olmadığını gösterecek bir delîl-i maddî yokdur.”[974]

Takip eden bölümde fiziksel olarak kafanın büyüklüğü ile beyin melekeleri arasındaki bağlantının tartışılıyor oluşundan bahsedilmiş ancak bunun için hiç bir delil bulunmayışına hatta aksi tespitlerin varlığına dikkat çekilmiş, cinslerarası zekâ farklılıklarının bu açıdan değerlendirilemeyeceği de metinde ifade edilmiştir. İki cins arasındaki farklılığın asırlardır aldıkları eğitim ve öğretim arasındaki farklılıkla doğru orantılı olduğu; *“Asırlardan beri erkeğin ta’lîm ve terbiyesi için bu kadar emek sarfedilmiş; iki cins arasında fark varsa o da teşkilât-ı uzviyeden değil, noksan-ı ta’lîm ve idmandan ileri gelmektedir.”*[975] cümleleri ile açıklanmıştır. Kadınaların *“nûr-u maâriften mahrum bırakılmış”* olmasının, cehalete sürüklenmesindeki en mühim sebepler arasında olduğundan bahisle devam eden makale aynı zamanda feminizmin uç fikirlerini de eleştirmiştir. Kadınların hukuki anlamda erkeklerle eşit olması fikrini abartılı bulan yazar, kadınların fiziksel

---

973 Lâlî, “Kadın”, **İctihad,** İstanbul, N: 36, 1 Kanunievvel 1327, s. 920.
974 **A.g.m.,** s. 921.
975 **A.y.**

anlamda erkeklerden zayıf olmalarının mesleki anlamda kadınlar ile erkekleri farklılaştırdığına ve dolayısıyla hak ve hukuk bakımından da eşit olamayacaklarına şu satırlarla açıklama getirmiştir:

> "Müfrit 'feministler' diyorlar ki: Cemiyet-i beşeriyye bir vücûd, bu vücûdun nısfı kadındır. Vücûd-u beşeriyyenin nısf-ı diğeri olan erkek neyse, kadın da odur. Binâenaleyh akıl ve zekâca, kabiliyetçe erkeklerle müsaâvî ve belki ba'zı ahvalde onlara faik olan kadınlar, tamamiyle erkeklerin hukûk-i kanuniyye ve ictimâiyyelerine malik; izdivacda, verâsetde mesleklerde, memuriyetlerde, müntahib olmakda, hasılı bilcümle ahvâlde erkek ile hem hukuk olmalıdırlar.
>
> Bu iddiada bulunanlar kadının teşkilât-ı teşrihiyye [bedensel] ve fizyolocyasındaki [fizyolojik] ba'zı ahval-i husûsiyyeyi unuttukları için dûçar-ı hata oluyorlar.
>
> Evvela kadın bünyece nazik, kuvvetçe zayıf olduğundan askerlik gemicilik gibi ba'zı hizmetlere, mesleklere mütehammil değildirler.
>
> Saniyen cümle-i asabiyeleri [sinir sistemleri] fevkalâde hassas olduğundan uzun ve sürekli iştigalât-ı dimağiyyeye [zihinsel meşguliyetlere] tahammülleri yokdur…. Fil hakika tarihde bir çok riyazî, hikmet şinâs kadınlar görülmüştür. Fakat bunlar müstesna oldukları gibi hiç bir vakit hem-asırları olan erkek meslekdaşları seviyesine irtikâ edememişlerdir."[976]

Kadınların bir takım meslekleri erkeklerle eşit derecede başarılı yerine getiremeyeceklerini işaret eden bu satırlar, her ne kadar kadının kamusal alanda yer alması destekleniyor olsa da, henüz sınırları genişlemiş bir kadın profilinin aydınların zihinlerde de yerleşmemiş olduğunu göstermektedir. İlerleyen tarihlerde, Mart 1918 tarihli **Kadınlar Dünyası**'nın 167 numaralı nüshasında yayınlanan ve hem okurlar hem de yayın ekibinden büyük tepki alan, Hasan Fehmi imzalı mektuptaki, kadınların eşitlik istiyorsa önce erkeklerle birlikte askerlik yapmaları gerekliliğine, bunun ise değil Osmanlı gerçeğinde, Avrupa'da dahi karşılaşılan bir durum olmadığına dair vurguları, 1911'den 1918'e kadar geçen süreçte zihinsel değişikliğin kemale ermediğini göstermektedir.[977] Kaldı ki Hasan Fehmi'nin bu fikirlerine, kadınların geri hizmette, ordu bünyesinde istihdam edilmeleri için Kadın İşçi Taburu'nun (1918) savaş sonrası dönem şartlarında zorunluluk hasıl olmasıyla

976 **A.g.m.,** s. 922.
977 Çakır, **a.g.e.,** s. 220.

teşekkülünün söz konusu olduğu,[978] bu bağlamda kadınların hizmetten kaçmadığı da karşı cevap olarak serdedilmiştir.

Aynı makalenin: *"Bu kabilden olarak tababete [hekimliğe] sülûk etmiş bir çok kadınlar mevcut ise de hiç bir vakit erkekler derecesinde tekamül edememişler bilhassa operatörlük gibi fenn ve san'atı birleştiren şu'belerde muvaffak olamamışlardır."*[979] ifadeleri, kadın erkek eşitliğinin her alanda söz konusu olamayacağını, kadın hekimlerin cerrahlık mesleğinde gerekli başarıya ulaşamadığı iddialarıyla desteklenmeye çalışılmıştır. Lâlî imzalı bu makalede bahsi geçen eşitlik anlayışı, 1908'de Selanik Hukuk Mektebi'ne müderris ve müdür yardımcısı olarak atanan Muslihiddin Adil Taylan gibi isimlerin, kadınların erkeklerle eşit mesleklere, siyasi haklara kavuşmalarını, aynı hukuk ve vazifeleri üstlenen bireyler haline gelmesini destekleyen yaklaşımlarına[980] yöneltilen bir eleştiri olarak okumak mümkündür. Bahsi geçen tam eşitlikçi yaklaşımın dönem şartlarında henüz yeterince taraftar bulmadığını hatırlatmakta fayda vardır.

Zira tam eşitliği imkansızlaştıran unsurların varlığı sık sık söz konusu edilmiştir. Fizyolojik olarak ayın belli günlerini *"buhranlı"* geçiren kadınların bazılarının *"dimağ"* ve vücutça bu dönem zayıf düşmelerinin sosyal anlamda erkeklerle eşit durumda olmaları önünde bir engel teşkil ettiği ifade edilen mezkur metinde, aynı zamanda evlilik müessesesinin, ardından doğum, lohusalık, çocuk bakmak gibi annelik vazifelerinin de kadını meşgul ederek, sosyal hayattan uzun bir süre geri bıraktığı belirtilmiştir. Yazar, evlilik ve çocuk sahibi olmak karşıtı, *"Malthusien"* görüş sahiplerinin de *"hikmet ve tabiata muarız"* hareket etmiş olacaklarını ve bunun savunulamayacak bir görüş olduğunu belirtmiştir.[981]

Metinde, kadınlık tabiatı olarak izah edilen evlilik ve çocuk sahibi olmaya muhalif kimseler hakkındaki satırlara düşülen dipnot ise, dönem kadın ve erkek tartışmalarının ötesinde bir konu olan *"üçüncü cins"* meslesine vurgu yapması

---

978 Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm", **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi,** C. 1, Ankara, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, ss. 234-235.
979 Lâlî, **a.g.m.,** s. 922.
980 Berktay, **Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye,** s. 13.
981 Lâlî, **a.g.m.,** s. 922.

bakımından önemlidir. Dipnotta: *"Teşkilâtı itibariyle kadın, ahlak ve âdât itibariyle erkek; daha doğrusu kadınlığını unutmuş, erkekliğe de bittabi' yaklaşamamış bir sınıf-ı mahsus vardır. Ayrı bir makale ile 'üçüncü cins' hakkında beyân-ı mütâlaa edeceğiz."*[982] ifadeleri geçmektedir. Ancak araştırma çerçevesindeki nüshalarda konu ile alakalı bir açıklamaya ya da metine rastlanmamıştır. Erkeklik ve kadınlık rollerinin tartışıldığı, bu konularda dahi dönem şartları sebebiyle fikirlerin henüz rahatlıkla serdedilmediği bir toplumsal gerçeklikte radikal bir konu olan *üçüncü cins* meselesinin kurcalanmadan atlanmasını tabii karşılamak yerinde olacaktır. Meselenin bir şekilde zikrediliyor oluşu dahi dönemsel bakımdan cesur bir tutumdur.

Makalenin devamında Lâlî, kadının anne olarak büyük bir sorumluluk altında bulunduğu ve çocuğun ilk hocası olması bakımından kadının ilmen ve ahlaken yetiştirilmesinin farz hükmünde olduğunu belirtmiş, makalesini şu ifaderlerle sonlandırmıştır: *"Validenin mevkî'-i ictimâiyyesi ne kadar şerefli olursa beşeriyet de o kadar teâlî ve tekâmül eder."*[983] Kadının eğitimini önemseyen ve önceleyen ifadelerin annelik rolünü ifa konusundaki sorumluluğa bağlayan bu yaklaşımın, dönemin kadın-erkek aydınlarınca savunulduğu bağlantısı hatırlanabilir.

Çalışmanın örneklemi içinde yer alan bir diğer nüshada *"Tatar Kızı"* başlıklı hikaye, Tatar edebiyatında ön plana çıkmış bir isim olan Kazanlı Fatih Emirhan imzası taşımaktadır. 1 Mart 1328 (1912) tarihli 42 numaralı **İctihad'**da on iki sütun, sekiz sayfa uzunluğunda yer kaplamak suretiyle yayımlanan hikayenin, Kırımlı Timurcan tarafından tercüme edildiği not düşülmüştür. Hikaye; *"Diri diri gömülmek istemeyen Tatar kızlarına tuhfe-i muhabbetim."* ifadeleriyle başlamıştır. Ana fikri kız çocuklarının örf ve din adı altında bir takım uygulamalarla büyütülerek toplumdan tecrit edilmesi ve bir mahkum hayatı yaşaması olan hikaye, kız çocuklarının bu hayatı kabullenişlerini işlemiştir. Hikayede Tatar Kızı Hayat'ın annesi nezdinde anne karakteri *"ana adlı canlı bir kukla"* ifadeleri ile tasvir edilmiş, baba Tatar kızının *"ehemmiyet verdiği kişi"*, okul yerine kısa dönem eğitim aldığı Hoca Hanım *"Tatar*

982 **A.y.**
983 **A.g.m.,** s. 923.

*kızını canlı bir kuklaya tahvil etmek için en kısa yol"*u bilen, kıza *"üç sene muttasıl, 'erkekler başka, kadınlar başka' hakikatini türlü cihetlerle, türlü türlü yollarla"* öğreten kişi, Kara Kuvvet ise tüm bu etkin figürleri dışarıdan yöneten metaforik ve metafizik üst bir karakter olarak işlenmiştir.[984] Zira hikayede Kara Kuvvet figürü ile alakalı fikir edinmek amacıyla aşağıdaki satırları alıntılamak yeterli olacaktır:

> "Kara kuvvet hoca hanıma ilham etti. Hoca Hanım da Tatar kızının önüne pek çok yazma, basma senedler, vesikalar çıkardı, durdu. Bu senedlerin hepsinde de 'bütün kadınlar namahremdir' sözleri yazılmıştı. Hayat sıkıldı, pek ziyade taaccüb ve hiddet ile: - Niçin? Diye sordu. Hoca Hanım da: - Kitap böyle diyor! cevabını verdi. Kara Kuvet Tatar kızına keskin dişlerini, müthiş yumruklarını gösterdi: -Bunlara bir emniyet etme de bak! Ben seni!..."[985]

On üç yaşına gelen kızın başının örtülmesini; *"Canlı kuklaları erkeklerden saklayan, güneşe, aya, havaya göstermeyen rengarenk çuvallardan Tatar kızına da verdiler."* ifadeleri ile tasvir eden hikaye, on beş yaş itibariyle Tatar kızının *"erkeklere boyunu göstererek mektebe gitmek ayıptır!"* cümleleriyle, Hoca Hanımdan ders almak için mektebe gitmesinin engellenmesinden bahsetmiştir. Bu noktada *"kara"* metaforunun din adına konuşan, karanlık bir gücü temsil eden aşkın bir varlığa atıfta bulunduğu düşünülebilir. Dini saiklerin ilhamını veren bu gücün kadınların hayatlarını tümüyle etkileyen bir profil çizmesi, metni bir hikaye olmanın ötesine taşımaktadır. Din eleştirisinin açıkça okunabileceği, din ile geleneği birbirine meczeden dil kullanımı hikayenin tamamında görülmüştür.

Hikayenin devam eden kısmında tecrid hayatı başlayan kızın durumu trajik ifadelerle aşağıdaki şekilde işlenmiştir:

> "Canlı kuklalar ve şişman karınlı peder Tatar kızına emr-i katî' verdiler: - İşte sana dört duvar. Seninle oynamak için erkek denilen bir hayvan buluncaya kadar bunları sakla ve onlardan kendini muhafaza et.
>
> Tatar kızı bu sözlerden bir şey anlayamadı. Kara Kuvvet tafsîl etdi: - Altı gözlü pencere senin için güneş, ve hanenin beş odası da Avrupa, Asya, Afrika, Amerika ve Avustralya olurlar. Pencere önündeki zayıf gül fidanları ormanlar, kırlar, bahçeler yerine kâim olurlar. İbrik ve leğendeki su nehirler, göller denizler yerine geçer. Kömür, yağ, ıtır

---

984 Kazanlı Fatih Emirhan, "Tatar Kızı", **İctihad,** İstanbul, N: 42, 1 Mart 1328, ss. 1017- 1023.
985 **A.g.m.,** s. 1020.

kokularıyla ağulanan hava sana bütün yeryüzündeki havanın vazifesini görür. Evdeki her gün işitmekte olduğun bağrışmalar tâzirler, ağlayışlar senin için mûsiki ve kuşların nâmesi yerine geçer. Yarım milyon insan yerine sana yedi sekiz canlı kukla ile baban kafidir. Binlerce yıllardan beri nevi' benî beşerin ictihadı ile vücuda gelen ilimler, fenler, felsefeler yerine senin 'mukaddes' cehaletin yeter."[986]

Hikaye Tatar kızının evlendirilmesi konusunu da dini ve örfi uygulamalara vurguda bulunacak şekilde işlemiş, dinî nikah esnasında tespit edilip kadına ödenmesi zorunlu ve nikahın bir şartı olan mehir olgusunu: *"canlı kukla satan peder ile, oğluna oyuncak alan peder arasında alış veriş başladı: -Hayır Zeyneddin Ağa, mehir beşyüz ruble!…."* şeklinde devam eden bir pazarlık sahnesi ile tasvir edilmiştir. Nikah merasimi istihzâlı cümlelerle, imam ve hazirunun karikatürize edileceği biçimde anlatılmıştır.

Hikaye, eş olma vazifesini; *"Çizmeci Beytemurun rızası, Tanrı rızasıdır."*, biçiminde tanımlayan repliklere, annelik vasfı hakkında Kara Kuvvet metaforunun şu cümleleriyle devam etmiştir: *"- Senin vazifen ancak zevcin için oyuncaklık etmek ve kendin gibi ahmakların yer yüzünden eksilmemesi için çocuk doğurmaktır."*[987] Sonunda itiraz etmeye pes eden Tatar kızı tam itaatkar bir bireye dönüşmüş ve hikaye Kara Kuvvet'in; *"-ha ha ha Tatar kızını dirir diri gömdüler."* nidasıyla nihayete ermiştir. Yazar son söz olarak aşağıdaki paragrafı ekleyerek, Kur'an'da kız çocuklarının diri diri gömülmesini yasaklayan ayetleri vurgulamış, Müslümanların durumuna acınılası bir tasvirle şu şekilde işaret etmiştir:

"Bu zaman Mısır'ın Câmiu-l Ezherinde talebeler, İstanbul'un millet hukukunu muhafaza maksadıyla terbiye edilmekde olan Parlamento yanında, Ayasofya Camiinde softalar, …… ve Ka'bet-ullahda bütün eftâr-ı cihandan toplanmış hacılar Kur'an okuyorlar. Cümlesi: 'Korkunçlu kıyamet günü diri diri gömülen kız çocuğundan nasıl bir günahdan dolayı öldürüldüğünün sual edileceği gündür' âyet-i kerîmesini tekrar ediyorlar."[988]

Böylece **İctihad** mecmuasında, belirlenen tarih aralığında neşredilmiş olan sayılarda bir şekilde kadını konu alan metinlerin analizinin ardından, derginin görsel unsurlar kullanarak kadın konusunu işeyişinin değerlendirileceği safhaya geçmek

986 **A.g.m.,** s. 1021.
987 **A.g.e.,** s. 1022.
988 **A.g.e.,** s. 1023.

mümkündür. Böylece kadın dispozitifini şekillendirmede derginin rolü hakkında genel bir değerlendirme yapma imkanı yakalnmış olacaktır.

4.2.1.2. İctihad Mecmuasında Yer Alan Kadın İçerikli Görsellerin Analizi

Nesir ve nazım türü metinlerin yer aldığı dergide dönem dönem önemli isimlerin tam veya yarım sayfa portre çizimlerine yer verildiği görülmüştür. Özellikle dış kapağında Temmuz-Ağustos 1908 tarihi kayıtlı olan 8 (20) numaralı nüshada II. Meşrutiyet'in ilanı vesilesiyle Mithat Paşa, Hüseyin Avni Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal, Şemsettin Sami, Niyazi Bey, Enver Bey, Prens Sabahattin, Mehmet Murat Bey, Hüseyin Tosun, Doktor Temo, Rıza Bey ve Kerim Sebati'nin portrelerine rastlanmıştır. İncelenen 30 nüshanın İstanbul'da yayınlanan 25 ve 33 numaralı nüshalarında, Amerikalı yazar Mistress H. Beecher Stowe isimli kadının doğumunun 100. yıl kutlaması vesilesiyle portresine yer verildiği görülmüştür. Bunun haricinde sayfa düzeninde metinler arası ayırıcı unsur olarak kullanılan motiflerde kadın figürünün 26. sayı itibariyle sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir.

Kadın İçerikli Görsellerin Türleri	Sayısal Veri	Nüshalar
Portre	2	25, 33
Karikatür	1	50
Metin Ayırıcı Motif	27	26-29, 34, 36, 39-46, 48.

Tablo 3: İctihad Mecmuası Kadın İçerikli Görsel Türleri ve Dağılımı

İctihad mecmuasının 29 Ocak 1913 tarihli 50. nüshası, derginin incelenen son sayı olmuştur. **İctihad'**ın bu sayısında dış kapak sonrasında yerleştirilen bir karikatür değerlendirmeye alınmıştır. Dispozitif analiz yöntemine dayanılarak değerlendirildiğinde, karikatürde gösteren olarak iki ferace giyinmiş kadının, onlara nazaran daha modern giyimli iki kadını işaret ederek girdikleri diyaloga yer vermektedir. Altyazıda yer alan: *"Birinci cadı: - Amanın şu yenilere bakın! İkincisi: - Üstüme iyilik sağlık! Bizim efendi beni bu halde görse ne der? …"*[989] ifadeleri ile seslendirilen karikatür, dergiye ek olarak verilen ve bir yarışma haberinin yerleştirildiği, numarası mevcut olmayan bir sayfada yer almıştır.



Görsel 1.1: İctihad Mecmuası, 16 Kanunisani 1328 tarihli 50. sayıda yer alan karikatür:
(*"Birinci cadı: -Amanın şu yenilere bakın!*
İkincisi: - Üstüme iyilik sağlık! Bizim efendi beni bu halde görse ne der? ...")

---

989 İctihad Mecmuası, N. 50, 16 Kanunisani 1328, s.y.

Karikatürde, eski usul giyinmiş, estetik açıdan belli bir kalıba yerleştirilmek amacına binaen karikatürize edilerek kaba çizilmeye çalışılmış iki kadının *“cadı”* ifadesiyle nitelenmeleri, diğer iki kadının *“yeniler”* adlandırmasıyla, zarif ve modern çizgide takdimi, okuyucuya bir değişim ve dönüşüm tercihi sunar. Dergi politikasının seçimi olan yeni ve daha iyiye yönlendirme çabası da söylemsel bakımdan inkar edilemez. Aynı zamanda diyolagda geçen *“Bizim efendi beni bu halde görse ne der?”* ifadeleri, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümüne, kendi başlarına karar alma önündeki engele, kadının erkeğe itaatine vurgu yapması bakımından önemlidir.

Araştırmanın incelenen nüshalarında karşılaşılan bir diğer görsel malzeme ise 27 defa kullanılan, metinler arası ayraç görevi taşıyan, dört ayrı kadın profilnin resmedildiği sayfa düzenleyici motiflerdir. Derginin kadın kimliği dispozitifinin unsurları olarak kabul edilen bu figürlerden biri, sarmaşıklar arasında poz veren bir kadın, diğer üçü ise sadece baş kullanılarak resmedilmiş figürlerden oluşan gösterenlere sahiptir. Estetik amaçlarla metinler arasına yerleştirilen ve bulundukları sayfalarla bağlamsal açıdan bir ortaklık sergilemeyen bu motifler, işlevsel olmalarının yanısıra, söylemsel görevler de ifa etmektedirler. Dolayısıyla bu figürlerin gösterileni, doğrudan Osmanlı kadınının kamusal alandaki görüntüsünü yansıtmayan kadın çizimleri olmasıdır. Dolayısıyla motiflerde kullanılan, Batılı kadını temsil ettiği ifade edilebilecek bu romantik figürlerin yan-anlamının, derginin kadının şekilsel özellikleri konusundaki örtülü söyleminin bir bakıma dile gelmiş hali olduğu yorumu yapılabilir.









Görsel 1.2: İctihad Mecmuası 26. nüshasından itibaren çalışmanın örnekleri içinde yer alan nüshalarda 27 defa, dönüşümlü biçimde kullanılan motifler.

4.2.1.3. İctihad Mecmuasında Kadın Söylemi

Söylem analizinin önemli bir diğer aşaması olan metinlerin ince analizi için gerekli olan söylem parçaları böylece tespit edilmiş ve tematik olarak bir araya gelen söylem parçaları ile söylem dizisi **İctihad** mecmuası çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ortaya çıkan söylem dizisinin özelliklerini ele almak için

metinlerin ortak söylem özelliklerine, imalara, kullanılan kelime dağarcıklarına odaklanarak analizi **İctihad** mecmuası nezdinde tamamlamak mümkündür.

Her şeyden önce **İctihad'**da rastlanılan ve tafsilatlı şekilde ele alınan kadın konulu metinlerin Madam Ferid Bey ve Barones Von Rosa imzalı olanlar hariç tamamının erkek yazarlarca kaleme alındıkları tespiti önemlidir. İncelenen nüshalarda, bahsi geçen isimler ve Fatıma Ensiye tercümesi olan metinlerin dışında kadın yazara ait makaleye rastlanmamıştır. Bu durumun temel sebebinin dönem şartlarında dergide yazacak kapasitede kadınların olmamasından ziyade, dönem kadın yazarlarının kadının haklarını savunan başka mecralarda olmayı tercih etmelerine bağlanabilir. Diğer taraftan genel hatlarıyla metinlere bakıldığında üzerinde durulan en önemli faktörün kadının eğitimsizliği ve cahil bırakılması olduğu görülmektedir. Eğitimde gelinen seviyenin yetersiz bulunduğu, gelişmeler ve ilerlemelere dair olumlu bir yaklaşım sergilenmediği de rahatlıkla söylenebilir. Eğitim konusunda dönem gelişmelerini görmezden gelişi, muhalif duruşun temsilcileri arasında kategorize edilebilecek bir mecmua olarak **İctihad'**ın, siyasi olarak değerlendirilebilecek bir tutumunun ifadesi olduğu çıkarımı mümkün olabilir. Her ne kadar Abdullah Cevdet İttihat ve Terakki Cemiyeti kurucuları arasında olsa da, ilgası için mücadele edilen II. Abdülhamid yönetimi 1909'da sona ermesine rağmen, **İctihad** yeni kurulan hükümete ve Cemiyete mesafeli bir tutum sürdürmüştür. Dolayısıyla bu tutumun, muhalif dili açıklayıcı önemli bir etken olduğu aşikardır.

İctihad mecmuasında bir taraftan Fransa'da kadınların itibarlı mesleklere yönelişinin artması hakkındaki haberler verilip, Osmanlı kadınlarının sosyal hayatta varolamayışları, tecrid edilmiş bir hayat sürdürüyor olmaları yadırganıp eleştirilirken, diğer taraftan metinlerin büyük bir çoğunluğunda kadının yegane görev alanını ev ve çocuk yetiştirmek olarak belirleyen ve sınırlayan bir dil kullanılmıştır. Ancak hatırlamakta fayda vardır ki, başta Meşrutiyet öncesi yayın yapan kadın dergileri, dönem kadın aydınları da annelik ve eş rolünü reddeden bir söylem geliştirmemişlerdir.[990] Kadının bu görevlerini hakkıyla yerine getirmesi

990 Çakır, **a.g.e.,** ss. 59-78.

fikrinden yola çıkarak eğitilmesini lüzumlu gören metinlerin çoğunlukta yer aldığı **İctihad** mecmuası, aileye verdiği önemi dile getiren metinlerde de yine aynı vurguyu sıklıkla yapmıştır. Aynı bağlamda kadının büyük keşifler, buluşlar yapmamasının, bilimde ilerlememesinin sebebini, bunlardan çok daha önemli ve kıymetli olan annelik vasıf ve görevine dayandıran söylem kullanılması dikkat çekicidir. Bu hususta Müfide Ferid'in Kanun-i Esasi'nin yeniden yürülüğe girmesi vesilesiyle yazdığı metin, annelik vurgusunun da kuvvetle hissedilmesinin yanında, erkeklerle kadınların toplumsal sahada bir arada ilerlemeye katkıda bulunması daveti ile diğer metinlerden ayrı bir yerde tutulabilir.

Derginin kadının sosyal hayatta varolmayışı etrafında işleyen dilinin, henüz aleni bir kamusallaşmanın sözcülüğünü yapmak yerine, toplumun bu dönüşümü kabulleneceği bir eğitim ve Batı ile münasebet fikrini öncelikli olarak işlediği görülmektedir. Zira Fransız kadınları örneğinin meslek edinme üzerinden sunulması, olumlanan asıl toplumsal idealin sunulması anlamında değerlendirilebilir. Habere eklenen yorumlar da bu minvalde bir kabulün **İctihad'**ca desteklendiği şeklinde yorumlanabilir.

İctihad'da kadın konulu metinlerde karşılaşılan, feminizmi kadın ve erkeğin hukuki anlamda denkliği olarak açıklayan yaklaşımın yanı sıra, hukukta eşitlik ilkesinin mümkün olup olmayacağının tartışıldığı makalelerin yer alışı, henüz kadının hukuki yerinin zihinlerde netleşmediğinin bir işareti olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan İslam'ın temelde hürriyet esasına dayanmasına vurguda bulunularak toplumsal alanda kadının serbesti içinde yaşaması gerekliliğinden bahsedilmekte, ancak kurtuluşun Doğu ile Batı medeniyetleri arasındaki uçurumun azalması ve Batı medeniyetinin takibi ile mümkün olacağına dair imalarda bulunan ifadeler kullanılmaktadır. Dinin başlı başına ilerleme önünde engel olmadığı noktasındaki ifadelerin yanında, Müslüman toplumların içinde bulundukları olumsuz durumun ortadan kalkmasının dinin yeniden yorumlanması ile mümkün olacağı vurgusu da derginin dönem şartlarında henüz vazgeçmediği bir yaklaşımdır.

İslam dininin topkeyün ilerlemeye, kadınların toplumsal varoluşlarına,

bilimde, ilimde söz sahibi olmaları önünde engel olmadığına dair çeşitli örneklemelerde bulunmasına karşın dergideki alıntılanan metinler arasında kadının İslam şeriati uyarınca örtünmesi konusuna eleştirel yaklaşıldığı görülmektedir. Kadının şekilsel özellikleri bakımından değişime uğraması gerekliliği fikrinin, Batılılaşma fikirleriyle desteklendiği ancak dergi politikasının tesettür karşıtlığı tutumunu net bir biçimde dile getirmek yerine, kısaca değinerek, yorumsuz mektuplar paylaşarak, hikayelerle çeşitlendirerek üstü kapalı biçimde işlediği görülmüştür. Bu tutumun özellikle dönem toplumsal gerçekliğine bağlı olarak biçimlendiği, dönüşümün hızına bağlı olarak ve tedrici şekilde genişletilerek işlendiği tespiti, derginin sonraki yıllarda yayınlanan nüshalarında rahatlıkla görülecektir.

İctihad mecmuasının sahibi ve her anlamda sorumlusu Abdullah Cevdet'in 1908'de, dergi henüz Cenevre'de yayımlanmaya başladığı sırada, Müslüman halkların kalkınması için gerekli çareleri tespit amaçlı hazırladığı ankete bir Fransız edebiyatçısının yolladığı *"Kur'an'ı kapa, kadınları aç"* cevabını *"Hem Kur'an'ı hem kadınları aç"* şeklinde değiştirdiği, aile reformu probleminin sloganı olarak kullandığı ve 1908 devriminden sonra çarşaf ve peçeye savaş açan ilk isimlerden olduğunu[991] hatırlatmakla birlikte bu görüşünü destekleyen diğer metinlerine de göz atılması faydalı olabilir. Diğer taraftan dergide farklı imzalarla yayımlanmış, çalışmanın örneklemi dışı olmaları sebebiyle analizi gerçekleştirilen metinler arasında yer almayan fakat hem derginin konuları işleyişinde bahsi geçen dönüşümün izlenmesi hem de mevcut metinlerin analizi ve kadının ele alınışında cesurlaşan dili görmek için 50. nüshadan sonraki süreçte yer alan bazı sayılardaki metinlere kısaca değinmek faydalı olacaktır. Taaddüd-ü zevcât problemini tesettür meselesine dayandıran Abdullah Cevdet, kadın ve şeklî özellikleri hakkındaki görüşlerini 1918'de kendisi tarafından hazırlanan bir ankete verdiği cevapla açıklamaktadır. Aynı zamanda dergi yazarlarından önemli bir diğer isim olan Kılıçzade Hakkı'nın, daha sonra Garpçıların programı[992] başlığıyla sunulacak olan ve Hanioğlu'nun Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki devrimlerin taslağı mahiyetinde

991 Berkes, **a.g.e.,** s.444.
992 Peyami Safa, **Türk İnklabına Bakışlar,** Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, ss. 39-42.

gördüğü, yeni bir *ethic*[993] oluşturma isteği içeren, **İctihad'**da Osmanlı Devleti'nde yapılması gereken Avrupâî değişim hakkında kaleme aldığı *"Pek Uyanık Bir Uyku"* makalesindeki tesettür konulu maddeler de derginin Şubat 1913 tarihli 56 ve 57. nüshalarında yer almıştır. Yine derginin önemli yazarı Celal Nuri'nin meseleye hem dergi içinde hem de harici yayınlarında yaklaşımı, Server Bedia'nın *"Haftanâme"* başlıklı 82 ile 92 sayılı nüshaları arasında yayınlanan yazı dizisinde kadın ve kadının örtünmesi hakkında serdettiği fikirler, Selahaddin Asım'ın 100. nüshada *"Tesettür ve Mahiyeti"* başlıklı yazısı ile *"tesettürü kaldırmaktan başka çare yoktur"* ifadeleri ile tesettürün gereksizliğini ispat amaçlı makalesi, Rıza Tevfik'in; *"bundan bin üç yüz bu kadar sene evvel o diyarın vahşi kavmini temeddün için birinci derecede lazım ve icâb olan bir tenbih bugün bizlere mûcib olamaz."* diyerek tesettürü yorumladığı metin gibi pek çok makale[994] henüz I. Dünya Savaşı'nın patlak vermediği erken dönemde **İctihad**'ın öngördüğü yeni kadın profilini, 1913 başına kadar savunduğundan daha cesur biçimde çizdiğini göstermektedir.

Buradan hareketle, bağlantılı olarak, **İctihad** mecmuasında Amerikalı kadın yazar Beecher Stowe'a ait bir portrenin, takdir edilen bir kadın profili temsili doğrultusunda iki defa yayınlanması önemli bir söylemsel argümandır. Diğer taraftan, derginin 50. sayısında kapakla birlikte neşredilen, derginin genel yayın politikasında rastlanmayacak şekilde karikatüre yer verilmesi ve bu karikatürün doğrudan kadınları ve kadınların şekilsel değişimini konu almasının tesadüfi olmadığı aşikardır. Dolayısıyla derginin örneklemi dahilinde sosyal ve hukuki hakları, annelik vasfı, eğitiminin zarureti ve bu zaruretin temelleri hakkındaki açık ifadeleri, aynı zamanda üzeri örtülü biçimde işlenen, kadının şekilsel özelliklerinin değişiminin gerekliliği hakkındaki tutumunun, sonraki yaklaşımına temel teşkil edecek özelliklerde olduğu görülmüştür. Batı örneğine hem felsefi, hem toplumsal gelişmelerin takibi kapsamında yaklaşan ve meyleden **İctihad** mecmuasının, bu değişime kadının öncelikli olarak muhtac olduğu iddiası, derginin kadın hakkındaki söylemini yönlendirmiştir.

---

993 Hanioğlu, a**.g.e.,** s. 383.
994 Gündüz, **a.g.e.,** ss. 180-182.

4.2.2. Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası

Osmanlı basın tarihi açısından değerlendirildiğinde ilk sosyoloji dergisi olma ünvanı taşıyan **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası**[995] **(UİİM)**, içeriği bakımından dönemin felsefe-sosyoloji kategorisindeki fikir dergilerinin başında gelir. **Servet-i Fünûn** ile Osmanlı basın hayatında fikir dergiciliğinin ikinci aşamasını oluşturan pozitivist dünya görüşünün, Ahmed Şuayb etkisiyle, devamı niteliğindeki dergi, pozitivist düşüncenin sözcüsü hükmünde kabul edilmektedir.[996] Ülken'in değerlendirmesiyle dergi aynı zamanda, Türkiye'de ilk defa tam anlamıyla felsefî denecek bir hareketin de meydana getiricisidir.[997] Böylece dergide, yazarlarınca savunulan tekâmülcü (evrim) görüşün ve Sosyal Darwinizm olarak da bilinen organik toplum görüşünün, Herbert Spencer etkisiyle işlenmiş olduğu görülmüştür.[998] **UİİM,** pozitivist külliyatının tercüme yoluyla aktarımı ve temsilcilerinin tanıtılması ile sosyolojinin Osmanlı'ya tesirinin girizgahı niteliği taşıması bakımından önemli olmakla birlikte, Ziya Gökalp'in temsilcisi olacağı Durkheimcı ekolün devlet nezdinde kabulü sebebiyle arka planda kalmıştır. Baykan Sezer Şuayb liderliğindeki organist yaklaşımın özellikle siyasi sahada kabul görmeyişini, doğrudan Osmanlı'nın dönem sorunlarına çözüm üretemeyişine bağlamıştır.[999]

1908 Aralık ayı ile 1911 Nisan tarihleri arasında toplamda 27 sayı olacak şekilde 3200 sayfa yekun ile neşredilen **UİİM**, yapısal özellikleri bakımından tek sütuna ve kitap ebatında basılmış olması hasebiyle de farklılık göstermektedir. 13. sayıdan itibaren nüshalar yeniden 1 rakamıyla başlatılmış, devam eden numaralarla birlikte 13-1, 13-2 örneklerindeki gibi yazılarak neşredilmiştir. 18. ve 21. nüshalar, 18-21-6-9 biçiminde numaralandırılarak 79 sayfa olacak şekilde neşredilmiştir. Bu bakımdan derginin aslen 24 nüshadan müteşekkil olduğu da ifade edilebilir. Diğer nüshalar ortalama 75 sayfadan oluşmuş, daha sonra kitaplaştırılmaya müsait

995 Sezer, **a.g.m.,** s. 40.
996 Toprak, **"Fikir Dergiciliğinin Yüzyılı",** s. 19.
997 Ülken, **a.g.e.,** s. 215.
998 Toprak, **"İkinci Meşrutiyette Fikir Dergileri",** s. 127.
999 Sezer, **A.g.m.,** s. 42.

uzunlukta makaleler yer almıştır. Derginin ilk sayısında yayınlanan programında Mehmed Cavid, Rıza Tevfik ve Ahmed Şuayb'in imzalarına rastlanmıştır. Bahsi geçen programda da dile getirildiği üzere, ekonominin önemine geniş anlamda vurgu yapılmış, sosyal bilimlerle alakalı vurgular programın sonunda yer almıştır. Serbestî akımının (liberalist) ve pozitivizmin bilim ve sanat yayın organı olarak kabul edilen **UİİM'**nin[1000], *"maliye dergisi"* olma hedefi[1001] de yine *Mukaddime ve Program* başlıklı girizgahta ifade edilmiştir. Dolayısıyla dergi hem ekonomik hem de toplumsal sorunlarla alakalı içerik taahhüdü vererek, belki de Osmanlı basın tarihinde ilk defa her iki alana da vurgu yapan yayın olma özelliği göstermiştir.

Dergi 15 günlük aralıklarla yayınlanmış, Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavit başta olmak üzere Bedi' Nuri, Asaf Nefi', Sâtı Bey, Dr. Ethem Faik Nüzhet, Hasan Tahsin, Ali Suat, Halide Salih (Halide Edip) ve Salih Zeki gibi önemli yazarlara ev sahipliği yapmıştır. Ülken, çoğu genç olan yazı kadrosuna rağmen Ahmed Şuayb'in, bu hareketi **Servet-i Fünûn'**a bağlayarak pozitivist görüşü **UİİM** aracılığı ile geliştirdiği ve evrimcilik görüşlerini şekillendirdiğini ifade etmiştir.[1002] Derginin içerik taraması yapıldığında, ekonomi ve toplumsal bilimlerin dışında bir konunun ele alınmadığı, siyasi meselelerden uzak durulduğu, özellikle polemik teşkil edecek yazılara yer verilmediği dikkat çekmiştir. Dergi yazarlarından Asaf Nafi, Ahmed Şuayb'ın siyasetten kasıtlı olarak uzak kalışından bahsettiği makalesinde onun amacının bilimsel eserler sunmak olduğunu ifade edecektir.[1003] Bu doğrultuda *Mukaddime ve Program* başlıklı, derginin açılış yazısının sonunda *"Mecmuamız bu hususunda da afetengiz netayice bais olan fikr-i ifratperestiyenin [aşırılığa kaçan fikirlerin] hiçbir zaman mürevvici olmayacaktır."*[1004] cümleleri ile polemiklerden uzak bir yayın politikası hedeflenmiş olduğu görülmektedir. Bağlantılı olarak daha önce de ifade edildiği gibi, dergiyi meydana getiren zümrenin

---

1000 Şenel, **Tanzimat'tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi,** s. 479; Toprak, **"İkinci Meşrutiyette Fikir Dergileri",** s. 127.
1001 Ahmet Şuayb, Mehmet Cavit, Rıza Tevfik, "Mukaddime ve Program", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N: 1, İstanbul, 15 Kanunievvel 1324, ss. 1-15.
1002 Ülken, **a.g.e.,** s. 218.
1003 Asaf Nafi, "Ahmed Şuayb", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N: 23, Teşrin-i Sani 1326, s. 1016.
1004 Şuayb v.d., "Mukaddime ve Program", s. 9.

Auguste Comte’un *hikmet-i ictimaiyye* ve Le Play’in *ilm-i ictimâiye* ekollerini takiben ürettikleri sosyal reformcu fikirlerin, siyaset ve *action*dan uzak olmasının,[1005] ekolün Osmanlı siyasetince geri plana itilişinin sebepleri arasında olduğu görüşü vardır.

Dergi, Ülken’in tarifiyle, pozitivizme dayanarak sosyolojiye girmiş ve biyolojik sosyoloji şeklinde tanımlanan yayınlar temelinde neşredilmiştir. Evrimi kişiler, kavimler ve kurumlar için genel bir kural olarak kabul eden, devrimi ise istisnai addeden yaklaşım başta Ahmed Şuayb olduğu halde, Bedi’ Nuri ve Sâtı kardeşlerin yazılarında görülmüştür. Şuayb, devrime karşı ıslahat taraftarı görüşler serdetmiştir. Derginin zamanla evrimci ve Spencercı yaklaşımlara yakınlaştığı, evrim ve organik cemiyet fikirlerinde birleşen bir yazı çizgisi takip ettiği görülmüştür.[1006] Bu bağlamda **UİİM,** içeriği incelendiğinde, bahsi geçen yaklaşımı sergileyen bir yayın düsturunu sergilediği rahatlıkla ifade edilebilir.

Toplumsal ve ekonomik problemlere çözüm önerisi sunmakta fazlaca kitâbî kalan, bilimsel ve ağır bir dilin kullanıldığı dergide, her ne kadar ekonomi içerikli yazılarda Osmanlı özelinde teknik bilgi ve yorumlara yer verildiyse de, doğrudan Osmanlı toplumu, problemleri ve çıkmazlarına vurguda bulunan bir yaklaşıma rastlanmamıştır. Derginin *ulûm-u ictimâi* yönü, tam anlamıyla teorik sosyoloji boyut ve seviyesinde kalmıştır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında da, daha sonra Ziya Gökalp tarafından temsil edilecek olan Durkheimcı sosyoloji anlayışının hem teori hem de pratiğe yönelik tavrını yakalayamadığı görülmüştür.

Dergide, Ahmed Şuayb’ın hazırladığı önemli dizi yazılar yer almıştır. *Fransa İhtilâl-i Kebîri* başlıklı yazı dizisi, erken dönem Fransa’sından itibaren ihtilalin hazırlık aşamasını, evveli ve ahirini konu alan tafsilatlı açıklama ve yorumlar içermektedir. Yine Ahmed Şuayb’a ait olan *Avâmil-i İctimaiye* başlıklı yazı dizisi 5. sayıdan itibaren üç nüshada arka arkaya neşredilmiş, Şuayb sosyolojik bakımdan organizmacı görüşlerini Tein’e dayandırarak bu makalelerde işlemiştir. *Rusya* başlıklı yazı dizisinde ise sekiz ayrı nüshada yayınlanmış, toplumların yaşadıkları

1005 Ülken, **a.g.e.,** s. 217.
1006 **A.e.,** ss. 219-224..

coğrafyanın toplumların şekillenmesindeki etkilerini konu alan içerikle Rusya hakkında bilgi vermiştir. *Hürriyet-i Mezhebiye* yazı dizisi, üç nüshada yayınlanmış olup, Şuayb'ın din hakkındaki görüşlerini de ifade etmesi bakımından ehemmiyetlidir. Yazı dizisinin *İslamiyet ve Katolik Kilisesi* alt başlıklı ilk bölümünde İslam dininin özgürlük taraftarı yönüne vurguda bulunmuş, Avrupa'nın İslam bilim ve sanatı ile tanışıklığı ile yükselişinden ve Müslümanların Endülüs'ten çıkmaları ile yaşanan düşüşten bahsetmiştir. Şuayb din hürriyetini, devletin devamlılığı ve güvenliğini tehdit etmediği müddetçe savunmaktadır.[1007] Ahmed Şuayb sosyolojik yazılarının yanında *İstikraz Mukâvelenâmeleri*, *İstikrazât*, *Borsa Muâmelâtı*, *Bütçe* başlıklı, iktisat içerikli yazılar da kaleme almıştır.

Derginin bir diğer önemli kalemi olan Bedi' Nuri, *Hayat-ı İctimâiye, Kabiliyet-i İctimâiye*, *Ferdiyyûn ve Fudâviyyûn, Tekessür-ü Nüfûs Meselesi, Mebâhis-i Ahlakiye*, *Ulûm-u İktisadiye*, *Tahavvülât-ı Fikriye* ve *Hayat-ı İctimâiye* gibi önemli makalelere imza atmıştır. Makalelerin tamamı, sosyolojik tahliller ve bilgi aktarımı ile şekillenmiştir. Rıza Tevfik, *Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyasiye ve İctimâiyesi*, *Ahlakın Nüfusa Tesiri*, *Bazı Mukaddimât-ı Felsefiy*, *Hükğmet ve Hürriyet; Spencer'ın Felsefesi, Tasnîf-i Ulûm, İngiliz Hâkim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyet-i Nasıl Anlatıyor*, *İngiltere'de Bir Amele Köyü*, *Hukûk-u Esasiyeye Medhâl* başlıklı yazılarıyla dergide yer almıştır. **UİİM** sorumlu müdürü ve imtiyaz sahibi olan Mehmed Cavid ise iktisat ve ekonomi içerikli yazılarıyla dergiye katkıda bulunmuştur. Asaf Nefi'nin *Demokrasi ve Sosyalizm, Mücadele-i Hayâtiye ve Tekemmül-ü Cemiyet, Ahmed Şuayb* başlıklı makaleleri ve Sâtı'nın *Uzviyetler ve Cemiyetler*, *Mebâhis-i Ruhiye* makaleleri derginin *ulûm-u ictimâiye* konulu içerikleri arasındadır. Buradan hareketle doğrudan teorik sosyoloji ve iktisat metinlerinden oluştuğu tespit edilen ve pozitivist görüşü temsil eden içeriği ile **UİİM'**nin, Osmanlı toplumu çerçevesinde kadın kimliğini yeniden inşa faaliyetlerinin neresinde yer aldığını görmek bakımından, kadın konulu metinlerinin analizine geçilebilir.

1007 Ahmed Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N: 2, 15 Kanunisani 1324, ss. 147-162.

4.2.2.1. Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuasında Yer Alan Kadın Konulu Metinlerin Analizi

UİİM'nın, içeriği bakımdan fikir dergiciliğinin önemli bir örneği olduğu bilgisinden hareketle, ağır dili ve konularıyla çalışılması zor bir dergi olmuştur. Her biri ortalama 75 sayfayı aşan, toplamda 3200 sayfa olan derginin 18-21 arası nüshalarının birleştirilmiş biçimde neşredildiği gözönüne alındığında 24 sayı taranmıştır. Bu çalışmayı kolaylaştıran bir unsur olarak kişisel taramanın yanında, Mehmet Kanar öncülüğündeki ekip tarafından derginin Aralık 1908 ile 0cak 1910 tarihleri arasındaki 13 nüshasının transliterasyon çalışması olan üç ciltlik eserden[1008] yardım alınmıştır.

Derginin Ocak 1910 sonrasındaki nüshaları, orjinal nüshalardan birinci kaynaktan taranmak suretiyle çalışılmıştır. Bahsi geçen örneklem dahilinde 10 ayrı metinde kadın konusuna değinen içerik tespit edilmiştir, ancak bu içeriklerden hiçbirisi doğrudan kadını konu alan bir başlık altında değil, bir takım sosyal ve iktisadi meselelerin kadın bağlantılı değerlendirilmeleri sonucu metne eklenen paragraf ve bölümlerden oluşmuştur. Metinlerin tamamı fikir yazıları içinden tespit edilirken, dergide herhangi bir kadın içerikli görsele rastlanmamıştır.

Ulûm-u İktisadiye ve İctimâiye Mecmuası	**Sayısal Veri**
Çalışılan Nüsha	24
Kadın Konulu İçerik Tespit Edilen Metin	10
Kadın Konulu İçerik Tespit Edilen Görsel	0

Tablo 4: Ulûm-u İktisadiye ve İctimâiye Mecmuasında Kadın Konulu Metin ve Görsellerin Dağılımı

1008 Bkz: Ed. Çevrimyazı: Mehmet Kanar, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** C.1-2-3, İstanbul, Doğu Kitapevi, 2010.

UİİM'nda tespit edilen kadın konulu metinlerin söylem analizini gerçekleştirmeye Rıza Tevfik'in nüfusun azalması tehlikesi ile alakalı derginin 15 Kanunuevvel 1324 (Aralık 1908) tarihli ilk sayısında kaleme aldığı *Nüfus Meselesi ve Ehemiyet-i Siyâsiye ve İctimâiye* başlıklı yazısı ile başlanabilir. Makalede, aşağıdaki ifadeler başta ekonomik olmak üzere çeşitli amillerin kadınları etkilediği vurgusu yer almaktadır:

> "Nüfusa tesiri muhakkak olan bu avâmil-i maraziyeden mâ'ada, ictimâi, siyasi, ahlaki unvanlarıyla tasnif edebileceğimiz takım takım esbâb-ı mûcibe[gerekçe] var. Bunlardan ictimaî ünvanı altında zikredebilceğimiz bir çok muamelât ve hadisât var: Fuhuş, akâmet, terbiye-yi medeniyeden mahrumiyet, nikaha mani olan bilcümle esbâb gibi bazı avâmil de vardır ki hepsini câmi' bir tabir kullanmak lazım gelirse fakr-u sefalet sözleriyle bu sınıftan olan mevani'in [engellerin] kaffesini eda etmiş oluruz."[1009]

Ahmed Şuayb'in, derginin 7. nüshasında yer alan *Avamil-i İctimâiye-3* başlıklı makalesinin üçüncü bölümü olan yazısında da benzer bir yaklaşım göze çarpmıştır. Bu bağlamda; "*Vefeyât, izdivâcât, fuhşiyât, cinayât... gibi hadisâtın esası hep iktisâdîdir...*"[1010] ifadeleri, ekonomik sıkıntıların kadının içine düştüğü duruma etkisini belirtmek amacıyla, genel bir durum tespiti yapacak şekilde kullanılmıştır. Aynı makalenin devamında Şuayb, Fransa ve Almanya'daki durumu örnekleyerek şu açıklamaları yapmıştır:

> "Aded-i izdivâcâtta buğday fiyatının tenezzül [inmesi] ve tezâyüdüyle [çukmasıyla] mebsûten [beuan olunduğu] mütenâsib bir sûrette inip çıktığı muhakkaktır. Refâhiyet insanları evlenmeye sevkeder. Fuhşiyâtın sebebi ise iktisadidir. Bu bir tarafatn evlenemeyen biçare erkeklerin talebi, diğer taraftan da geçinemeyen zavvallı kadınların ırzî neticesidir. Herkes bilir ki fuhuş bilhassa zarûretin dest-i âhenîninde [demirden elinde] inleyenler arasında çoktur. İngiltere'de bu yüzden köylü kadınlar mahvoluyor. Almanya'da fahişelerin miktarı sinîn-i buhranda [buhran yıllarında] tezâyüd [artmış] ve rafahiyet halinde tenâkus [tam tersi] ettiği anlaşılmıştır. Bugün Fransa'nın birçok şehrinde amele kadınlar fabrikalardan çıktıktan sonra sokaklara dökülerek pek cüz'i olan ücretlerini fuhşiyât ile itmâm ediyorlar [tamamlıyorlar]….. Hasılı her şey bize gösteriyor ki hayât-ı ictimâiyyenin safahat-ı

1009 Rıza Tevfik, "Nüfus Meselesi ve Ehemiyet-i Siyâsiye ve İctimâiye", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N. 1, 15 Kanunuevvel 1324, s. 39; Kanar, **a.g.ç.** C. 1, ss. 29-40.
1010 Ahmed Şuayb, " Avâmil-i İctimâiye-3", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N. 7, 1 Temmuz 1325, s. 296; Kanar, **a.g.ç.,** C. 2, ss. 180-199.

> muhtelifesinin illeti iktisadidir. Ve ancak iktisattır ki derd-i ictimâiyyeyi teşhis ederek tedavi edebilir….”[1011]

Kadınların toplumsal statüleri ve sorunları hakkında kaleme alınan cümlelerin diğer birçoğu da yine Avrupa örneği üzerinden değerlendirilmiştir. Derginin 6-9/18-21 sayılarıyla numaralandırılmış Haziran-Eylül 1327 (1911) tarihli nüshasında yer alan Bedi’ Nuri’ye ait makalede de yine nüfus azalmasının toplumlar üzerinde bir tehdid olduğu ileri sürülmüştür. *Teksîr-i Nüfus Meselesi* başlıklı yazı, Fransa’da yayınlanan nüfus istatistikleri üzerine alınan önlemler ve Fransız basınında bu önlemlere gelen eleştirileri konu edinmiştir. Nüfus meselesinin doğrudan kadının doğurganlığı ile bağlantılı olmasından yola çıkarak makale, kadını konu alması sebebiyle önemlidir.

Bedi’ Nuri, yayınlanan istatistiklere göre 1909 yılında Fransa’da 770 bin çocuğun dünyaya gelmesine karşılık, Almanya’da bu rakamın 2 milyonu aşmış olması hakkındaki yorumları şu ifadelerle aktaracaktır; *“Maddiyyât nokta-i nazarından tefekkür eden, kadınlara kışla müteahhidi nazarıyla bakan müellifler Almanlara her gün bir alay, Franszılara ise bir tabur kuvve-i askeriye tevellüd ediyor diyorlar...”.*[1012]

Nüfusun azalmasını toplumsal bir tehlike olması bakımından değerlendiren Bedi’ Nuri, Fransız kamuoyunda kadın odaklı birtakım çözüm önerilerinden bahsetmiştir. Yazıda, kadınlara eşleri hakkındaki vazifelerini hatırlatan dini vaazları çare olarak görenler olduğu gibi eğitimin etkili olacağını düşünenlerin veya roman, tiyatro gibi eserler üzerinden verilen mesajların çözüm üretebileceğini iddia edenlerin varlığını haber vermiştir. Diğer taraftan Nuri, çocuk sahiplerine bazı zorunlu görevlerden muafiyet, çocuk karşılığında mükafat tavsiye edildiğini aktarmıştır.[1013] Neticede Fransız meclisine sunulan kanun ile 29 yaşı itibariyle evlenmeyenlere askerlik görevinin arttırılarak yüklenmesi, memuriyet için 25 yaş sonrası evlilik şartı ve taahhüdü getirilmesi durumunu eleştiren Maks Nordav’ın

---

1011 Ahmed Şuayb, **a.g.m.,** ss. 296-297.
1012 Bedi’ Nuri, “Teksîr-i Nüfus Meselesi”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 6-9/18-21, Haziran-Eylül 1327, s. 758.
1013 **A.g.m.,** s. 759-760.

fikirlerinin aktarıldığı makalede, Nordav'ın nüfus meselesinde kadınları itham eden yaklaşımından bahsedilmiştir.

Nuri'ye göre Nordav çocuk sayısındaki azlığın sadece Fransa'da değil, birçok başka memleketlerde de mevcut bir problem olduğunu ifade ederken, her yerde sebeplerin aynı kaynağa yani kadınlara dayandığını belirtir. Bedi' Nuri ise Nordav'ın meseleyi kadınların hamile kalma korkuları, hamilelikte yaşayacakları sıkıntılar, çocuk büyütmek konusundaki eziyetten korkularına bağlamasını yersiz bulur. Böyle kadınların sayısının az olduğunu; *"Yalnız kendi vücutlarının zarâfeti ve hüsnünü muhafaza etmeyi düşünen ve evlâ-u gâilesinden âzâde kalarak balo ve ziyafetlerde vakit geçirmek isteyen kadınların mikdârı -hatta zengin ailelerde bile- o kadar azdır ki zikrine bile hâcet yoktur, istatistikler bunu teyid ediyor."*[1014] cümleleriyle ifade etmiştir. Zira Bedi' Nuri'ye göre asıl sebep; *"...esbâb-ı asliye-yi hayat ve esbâb-ı mâişetin günden güne müşkül bir hale girmesi"*dir.[1015] Çocukların sefil bir dünyaya doğmalarını istememenin ebeveynleri az çocukla yetinmeye ittiğini ifade ederken Nuri, kadın ve erkeğe eşit sorumluluk yüklemekte ve meselenin ekonomik boyutlarına dikkat çekmektedir.

1844'te gerçekleşen ilk nüfus sayımının aslında tüketici oranını görebilmek amacıyla gerçekleştirildiği, kadınların nüfusa orantısının önemsenerek, devletin bu aşamadan sonra kız okulları açmaya ağırlık vermeye başladıkları iddiaları[1016] bu minvalde hatırlanabilir. Bağlantılı olarak, Tanzimat sonrası süreçte kadınların örgün eğitime dahil edilmelerini, toplumun içinde bulunduğu ekonomik zorlukları aşmanın bir yolu olarak, kişilerin tüketiciden üreticiye dönüşmelerinin sağlanması çabasına dayandığı yorumları da aynı minvalde açıklamalardır. Buradan hareketle nüfus meselesini kadın üzerinden okuyan bu yaklaşım ile Osmanlı aydınlarının, iktisat anlayışları arasında paralellikler ortaya koyduklarını göstermektedir. Diğer taraftan II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında, evliliği kolaylaştırıcı birtakım girişimlerin söz konusu olduğu bilinmektedir. Dahiliye Nezareti'nin Vilayetlere göndediği

1014 **A.g.m.,** s. 765.
1015 **A.g.m.,** s. 765.
1016 İlengiz, **a.g.e.,** s. XXİİ.

genelgelerde, karşılanması zor hale gelen ceyiz ve başlık masraflarının yol açtığı olumsuz durumlarla alakalı kayıtların varlığı ve evlenmenin kolaylaştırılmasının özendirilmesi gerektiğinin vurgulandığı görülmektedir. 1916'da kurulan Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi'nin ilk defa özendirici nüfus politikası yürüttüğü, aile hayatını çöküşten kurtarmak ve yeniden canlandırmak adına çalışan memur ve işçiler için zorunlu evlilik ilkesi öngördüğü bilinmektedir.[1017] Dolayısıyla **UİİM** dönem sorunları arasında doğruca kadınla alakalandırılmayan bir meseleye parmak basmış, ciddi bir tehlikenin varlığından haberdar etmiştir.

Kadının toplumsal statüsünü konu alan metinler arasında sayılabilecek olan bir diğer makale, Ahmed Şuayb'in Fransız İhtilali öncesi ve sonrası koşulları izah ettiği yazı serisinde yer almaktadır. Dönem Fransa'sında kadın ve ailenin durumuna kısaca da olsa değinen ve İhtilal öncesi toplumu tarif eden Şuayb, özellikle belli bir zümrenin içinde bulunduğu hali *"Fikr-i aile ortadan kalkmıştı"* ifadeleri ile tanımlamıştır. Metinde eşlerin hayatlarını tamamen ayrı yaşadıkları, sadakatsizliğin tabii bir hadise haline geldiği, ailelerin samimiyetini kaybettiği, çocukların temel aile içi eğitimlerinin tamamen ihmal edildiği, kızların bir müddet sonra manastırlara gönderildiği, ancak buralarda entellektüel bir eğitimden ziyade, sadece bir takım sosyal kuralların öğretildiğinden bahsedilmektedir. Bu sayede Paris'in Avrupa'nın mektebi konumuna yükseldiği, zerafet kurallarınının burada öğrenilir hale gelişinin altında bahsi geçen mecburiyetin yattığından bahsedilmektedir.[1018]

Ortaçağ sonrası Hristiyan Avrupa'da kadının konumundaki değişimden bahisle Bedi' Nuri, 1 Teşrinisani 1326 (Kasım 1910) tarihli *Tahavvülât-ı Fikriye* başlıklı yazısında şu ifadeleri kullanmıştır:

> "… Sanat artık sararmış çehrelere, kararmış tenlere rağbet etmez idi; belki tasvîr-i Meryem bile Rafaeller'in fırçası altında bir hiss-i meşa'şa' pür letâfet iktisab etti. Eğlence, oyunlar, tiyatrolar, ziyafetler, rakslar tekrar zuhûr ediyor ve burada saray kadınları pişvâları [reis, baş] olmak üzere tesis eden salon hayatında kadınlar bütün şa'şa'-i hüsn ve ânlarını [güzellik] teşhir ve ilan için … sîne-i ispat-ı vücûd ediyor idi.

1017 Toprak, **"II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm"**, ss. 232-233.
1018 Ahmed Şuayb, "Fransa İhtilâl-i Kebîri", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 2, 15 Kanunusani 1324, s. 280-281; Kanar, **a.g.ç,** C. 1, ss. 180-186.

……. Luther’in ıslahat-ı diniyyesinden sonra artık bekarlık hilâf-ı tabiat ve esasen mugayyir-i ahlâk olmak üzere add ve itibar edilmiş idi.”[1019]

Böylece özellikle saray ve aristokrat kadınlarının biçim ve statülerinde gerçekleşen değişim vurgulanırken diğer taraftan Fransız İhtilali sonrası işçi kadınların içine düştükleri durum, *Yirminci Asırda Mesele-i İktisâdiye-4* başlıklı yazıda Aynizade Hasan Tahsin tarafından tarif edilmiştir. Serflik usulünden, *“serbesti-yi sa’y-ü amel”* denilen yeni döneme geçişte, piyasanın uluslararası karakter kazanmasına karşı, “*amel piyasasının*” mahalli kalışından bahisle, evin reisi olarak kabul edilen babanın işçilik karşılığı aldığı ücretin yetersizliğinin evdeki kadın ve çocukları çalışmaya ittiğinden bahsedilen şu satırlar kaleme alınmıştır: *“…. Sâî’nin çocuklarını büyütmesi, hastalığında kendisine baktırması, işsiz kaldığı zaman geçinmesi, ihtiyarlığında kayd-u zarûrete giriftâr olmaması için kendisine fazla bir şey kalmıyordu. Aile babasının aldığı ücretin adem-i kifâyetini kapayan şey şefkat-i umûmiye ve husûsiye ile kadınların ve çocukların çalışması idi...”*[1020]

Bağlantılı olarak kadınları çalışma hayatına işçi olarak iten koşulların olumsuzluğuna vurgu yapan satırlar derginin 8. nüshasında Asaf Nefi’nin 1 Ağustos 1325 (1909) *Mücadele-i Hayatiye ve Tekâmül-ü Cemiyât* makalesinde yer almıştır. Fransız İhtilali sonrasında meydana gelen durumu Asaf Nefî şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Bir asıra yakın zamandan beri hatta sekiz on yaşındaki çocukların saat-i mesâisi o kadar fazla oldu ki gençlerin bile tahammül etmesi müşküldür. Bilhassa kadınlar ve kızlar erkekler kadar çalıştıkları halde onların aldıkları ücretin nısfını [yarısını] alıyorlar. Buna hadisât ve hastalık gibi vukuâtı da ilave edersek felaket daha ziyade iktisâb-ı dehşet ediyor. Halbuki cemiyet bütün bu cinayetleri tecvîz ederek milletin hatta ırkın memâlük-i tedrîciyesine inzâr-ı lakâydânesini atfetmekten başka bir şey yapmıyor.”[1021]

İşçi konumunda çalışmaya başlayan kadının çocuk doğurmak konusunda yaşadığı çekincelere vurgu yapan Rıza Tevfik ise *Ahlakın Nüfusa Te’siri* başlıklı

1019 Bedi’ Nuri, “Tahavvülât-ı Fikriye”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 11-23, 1 Teşrinisani 1326, s. 1049.

1020 Aynizade Hasan Tahsin, “Yirminci Asırda Mesele-i İktisâdiye-4”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 10, 1 Teşrinievvel 1325, s. 208; Kanar, **a.g.ç.,** C. 3, ss. 124-130.

1021 Asaf Nefî, “Mücadele-i Hayatiye ve Tekâmül-ü Cemiyât”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 8, 1 Ağustos 1325, s. 457; Kanar, **a.g.ç.,** C. 2, ss. 279- 293.

yazısında, zorluklar ve bunları ortadan kaldıran uygulamalardan bahsetmiştir. *“Merhamet-i İctimaiyye”* kavramı üzerinden konuyu değerlendiren Rıza Tevfik, kadınların Avrupa’da zor şartlarda çalışıyor olmaktan dolayı çocuk yapmak istemeyişleri, kazara hamile kalma durumunda aldırmaya teşebbüs etmeleri, düşüremedikleri durumlarda da çocuklarını yanlarında götüremedikleri için evlerinde ehliyetsiz kişilerin ellerine emanet ettiklerinden söz etmiştir. Bu durumun ve çocuk düşürmelerin yarattığı ortamın iyileştirilmesi için Almanya’nın teşkil ettiği *“mürziahaneler”*den [emzirme odaları] övgüyle bahsedilir. Böylece kadınların sabah işe giderken mensup olduğu mahalledeki emzirme odalarına çocuklarını teslim ederek, oradaki eğitimli dadılarca fiziki ihtiyaçlarının karşılandığını belirtir. *“Bu müessesât-ı nâfianın cemaate kazandırdığı nüfûz pek mühimdir. Ve Almanya’nın az zaman zarfında bu derece tezâyüd [artış) ve tekessürünü [çoğalma] mucib olan esbâb-ı ictimâiyyeden biri de belki bu türlü müessesat-ı hayriyeye vücûd veren fikr-i teâvün ve hiss-i himâyettir.”* ifadeleri, toplumun gelişmesi ve ilerleyebilmek adına toplumda yerleşmesi zaruri olan bir özellik olarak *“merhamet-i ictimâiye”*ye vurgu yapmaktadır.[1022] Burada kadınların sosyal anlamda güvende oldukları bir toplum inşasının o toplumu her anlamda geliştireceğine ve nüfusun artışının da bu ortam sayesinde sağlıklı biçimde sağlanacağına dair önemli bir vurgu göze çarpmaktadır. Aynı zamanda metinde kadınların kamusal alanda çalışmaya başlaması ile tartışmaların sona ermeyeceği, asıl meselenin kadına uygun çalışma ortamlarının tesisi olduğu noktasının dile getirilmesi önemli bir ayrıntıdır. Dolayısıyla **UİİM** Osmanlı toplumu çerçevesindeki bir gerçeklikten ziyade, tahayyül edilen bir yaşam çerçevesine dair resim çizmekle birlikte, mevcut uygulamalarda karşılık bulacak bir konuya parmak basmaktadır.

Aynı makalede kadının evladı ile alakalı sorumluluklarından bahsedilmiş, bu sorumlulukların yerine getirilmesinde yaşanan zafiyetin gelecek nesillerin tesisindeki etkilerinden bahseden şu cümleler yer almıştır:

> “… valide nevzadın ilk safhay-ı hayatında terbiye-i sıhhiyesini ihmal ederse, levâzım-ı hayâtiyesini tehiyye ve ihzâr [hazır etme] hususunda

---

1022 Rıza Tevfik, “Ahlakın Nüfusa Tesiri”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N. 2, 28 Ocak 1909- 15 Kanunisani 1324, s. 243; Kanar, **a.g.ç.,** C. 2, ss. 152-162.

takayyüd [çabalamazsa] eylemezse, kendi vücudunu tahrip etmemek için meme vermekten imtinâ ederek zavallı yavruyu gıdây-ı tabiisi olan ana sütünden mahrum bırakırsa, birtakım sun'î mürettebât-ı gıdâiye ile beslemeye çalışır yahud bir süt ananın sütüne havâle eylerse, muhabbet-i hakîkiyenin âguş-i terbiyetinden [terbiye kucağı] mahrum olarak büyüen o çocuktan büyük bir faâliyet-i hayâtiye ümid olunamayacaği gibi lüzum derecesinde bir mukâvemet-i uzviye dahi beklenemez."[1023]

Böylece anne sevgisi, terbiyesi ve sütünden mahrum kalan ferdlerin genç yaşta hastalarak ölmeleri hakkında istatistiki bilgi aktaran Rıza Tevfik, kadınların zevk ve sefa uğruna anneliklerini feda etmelerinden bahisle *"medeni memleketler* diyerek sözünü ettiği ülkelerde yaşanan durumlara işaret etmiştir. *"En mühim vazifey-i uzviye"* ifadeleriyle tasvir ettiği annelik vasfından vazgeçmek amacıyla ameliyat olan kadınların Avrupa'da çoğalmasını eleştirirken, gayrı meşru çocukların ve bu çocuklar için tesis edilen bakımevlerinin sayısındaki artışın endişe verici boyutlara ulaştığını belirtmiştir.[1024] Buradan hareketle makalede kadının annelik vasfına ve aile mefhumunun bir toplum için önemine vurgu yapıldığı görülmektedir.

Asaf Nefi, **UİİM'**nın 8. nüshasında kaleme aldığı *Mücadele-i Hayâtiye ve Tekâmül-i Cemiyât* başlıklı makalesinde Darwin'in evrim teorisinden bahisle hayat mücadelesinin kadını doğrudan etkileyen yönüne dikkat çekmekte ve şu ifadeleri kullandığı görülmektedir:

"Hayvanât ve nebâtât arasından her dakika cins ve ırkın muhafazası için vukûa gelmekte olan mücâdelât onların tekemmülâtına [kemale ermek, olgunlaşmak] muâvenet [yardım] etmektedir. Kadın erkeğin hoşuna gitmek arzusunu izhâr ettiği [gösterdiği] gibi erkek de aynı emelin mahkumudur. Eğer aramızda her türlü münafi'i [zıtlık] temin etmek hususunda bir mücadele mevcut olmamış olsa idi beşer-i ihtiyâcât-ı kesîresinden bir çoğunu istifâ edemeyerek tarîk-i medeniyette daha batî [ağır] sûrette tekemmül etmiş olacak idi. Fil hakika mücâdele-i cinsiye iki tarafın birbirine şûh ve güzel görünmek arzusudur ki kadınlara işvebâz, güzel ve süslü olmak ihtiyacını hissettirdiği gibi erkekleri de kadınlara karşı zengin, şeci' [kahraman] ve hürmetkâr olmaya sevk eder."[1025]

Makalenin devamında Nefî, bahsi geçen hayat mücadelesi temelinde kadın ve erkek arasında devam eden ilişki ve rekabetin neticelerinin alındığından, hukuki

1023 **A.g.m.,** s. 239-240.
1024 **A.g.m.,** s. 240- 242.
1025 Nefî, **a.g.m.,** s. 457.

anlamda kadınların haklarının konu edilebiliyor oluşunun bu mücadele sayesinde gerçekleştiğinden bahseden şu satırlara yer vermiştir:

> "Edvar-ı atîkada [eski devirler] hissedilen bu lüzûm cemiyât-ı hâzırada [günümüz toplumunda] daha büyük bir nüfûzu hâizdir... Çünkü görüyoruz ki adâlet ve insâniyet fikirleri, efkâr-ı sahîfe-i mâziyeyi mağlûb ettikçe kadınlarımızın hukuku bizi daha çok meşgul ediyor. Kadınları hissiyât-ı şehevaniyesinin tatmîn ve teskînine vâsıta ittihaz eden beşer, bugün onların da kendisi gibi her hakkı haiz olduğunu itirâf ederek hatta parlamentolarda bile sâhib-i mevki' olmaları lazım geleceğini teslim ediyor."[1026]

Yunan ve Roma'da kadınların herhangi bir hakka sahip olmayarak, yalnızca zevk ve sefa nesnesi olarak kabulleri ve anneliğin dışında herhangi bir sıfatla vasıflanmayarak, eğitimden mahrum edilişlerine vurgu yapılarak devam edilen makalede, hayat mücadelesinin yani evrimin doğal ayıklayıcılığının kadını hakettiği mevkiye yükseltmekte en önemli araç olduğu iddia edilmiştir. Metinde sosyolojik olarak organizmacı yaklaşımın bir neticesi olarak tabiata atıflar yapılmış, aile kurumunun geleneksel anlamda her zaman toplumsal hayatın temelini teşkil etmiyor oluşuna dair örnekler verilmiştir. Daha sonra "*Teşebbüs-ü şahsî*" kavramına bağlanacak şekilde karınca ve arılar örneğiyle, bireyselleşmenin aile kavramını daha ileri bir boyuta taşıdığı şu ifadelerle izah edilmiştir:

> "Hayvanlara gelince: vahşî köpeklerde hayât-ı içtimâiye hiç yoktur. Erkek âmâl-i tevlîdiyesini -Désir génésique- husûle getirdikten sonra dişiyi terkettiği gibi dişi de sütü kalmayınca yavrularını terkeder. Karıncalar ve arılar hayât-ı aile ve ictimâiyyede münâferedi [bireyselleşme] daha ileriye vardırmaktadırlar. Bunların teşkîl ettikleri cemiyetlerin her birinde bir çok erkeğe mukâbil [karşılık] yalnız bir dişi vardır. Erkeklerden biri dişi ile çiftleşir çiftleşmez diğerleri hemen helâk olur. Tarih-i beşer insanlarda da hayvanâtınkine müşâbih [benzeyen] ahvâlin vücûdunu ispat etmektedir."[1027]

Toplumsal hayatlarında faal olan kavimlerden olduklarını ifade ederek Anglosakson örneği veren Nefî; "*Anglosaksonlar hayat-ı ictimâiyyenin bütün safahâtından; zirâat, ticaret, sanat, muâmelât-ı milliye ve gemicilik gibi şeylerde aksây-ı faâliyete vâsıl oldukları halde bilakis hayât-ı aileyi onlar kadar layıkdâne*

1026 **A.g.m.,** s. 457-458.
1027 **A.g.m.,** s. 459.

telakkî eden kavim yoktur." diyerek, bu milletin yetiştirilme şartını sağlayan aile mefhumunu övmektedir. Nefî, Latin kavimlerinde ve özellikle Fransızlarda aile kavramının oldukça sıkı tutulmasına karşın, ferdlerin toplumsal hayatta faaliyetlerinin olmayışından bahisle, aile ilişkileri ve özellikle miras konusunun *"kuvve-i teşebbüsiye"*yi etkilediğini, geçim endişesi taşımamanın toplumsal faaliyette bulunmayı da sekteye uğratan bir unsur olduğunu ifade eder.[1028] Dolayısıyla aileyi geleneksel anlamda toplumsal hayatın temeline yerleştirmeyi eleştiren bir uslüp kullandığı dikkat çekmektedir. Ancak burada bahsi geçen, Anglosaksonlarda olduğu gibi daha ileri anlamda bir aile anlayışının tesisinin gerekliliğidir. Bu bağlamda yazarın geleneksel Osmanlı aile yapısı veya ferdin bu aile yapısındaki rolü ve sorumlulukları hakkında herhangi bir açıklama yapma gereği duymadığı, temenni ve tercihlerini kendi toplumu üzerinden yorumlamadığı göze çarpmaktadır.

Diğer taraftan, Doğan'ın da ifade ettiği şekliyle, yetersiz birikimi ve pozitif bilim mantığı kemale erişmemiş Osmanlı aydınlarından biri olan Asaf Nefi, evrim teorisinin kendi iç çelişkilerinden kaynaklanan bir çıkmazdadır. Bir taraftan hayatı mücadele alanı olarak kabul eden, diğer taraftan huzur ve uyum arayan düşünce yapısı, çatışmanın kaynağını teşkil etmiştir.[1029]

Kadın konulu metinler bağlamında Ahmed Şuayb'in yazı dizilerinden biri olan ve Rusya'nın coğrafi, toplumsal ve kültürel konumu hakkında bilgi aktaran *Rusya* başlıklı makalesi incelenmiştir. Dergide kadın konusuna değinilen metinlerin genel anlamda Avrupa özeli üzerinden değerlendirildiği görülmüştü. Şuayb derginin 1 Şubat 1325 (1910) tarihli 2-14 numaralı nühasında yer alan *Rusya-3* makalesinde Rusya'dan bahisle, patriyarkal aile tipinin yaygın oluşu,*"teşebbüs-ü şahsi"*nin gelişmeyişi ve kadının statüsünün Rusya *"komünüte"* ortamından etkilenişini şu cümlelerle ifade eder:

> "Böyle memleketlerde iffet, hiss-i namus ile değil izdivâcât ve hayât-ı ailenin hiss-i tesirâtı sayesindedir. Mesela genç kızlar yaşlı

1028 **A.y.**
1029 Doğan, **a.g.e.,** s. 303-304.

> hanımların gözü önünde terbiye edilir ve gençlerle temastan daima uzak tutulur. Kendilerine hiç bir hakk-ı intihâb [seçme] verilmeksizin ebeveyni tarafından nişanlanır. Erkek çocuklar kızlarla ihtilât [görüşmek] etmez. Harem, bu enmûzec-i himayetkarânenin [korumacılığın örneği] en parlak misalidir. Lakin bu südûd [engeller] yıkılır; pederin nüfûzu azalır; yaşlı kadınların tesiri tenâkuz ederse kızların fazileti, iffeti de mahvolur. Kendini müdafâaya hiç hazırlanmamış bir kadın yalnız başına terkedilirse cehâlet, hayvâniyyet ve yaâhud tazyike karşı bir aksü-i amel ihtiyacı ile derhal sükût eder."[1030]

Bu uygulamaların kadını isyan ve anarşiye sürükleyen bir ortam yarattığı, kadınların hem fikrî hem de ahlakî anlamda etkilendiklerini söyleyen Şuayb, kadını çocuklaştıran bu toplumsal anlayışı şöyle eleştirmektedir:

> "Bu öyle bi kal'a [kale] ki dahilen değil haricen müdafâa olunuyor. Ve yalnız başına bırakılan kadınlar yalnız ahlak noktasından değil fikren de mahvolurlar. İşte sinîn-i âhirede [sonraki seneler] Rusya'daki nihilist (Nhiliste) ve anarşist kadınlar bu yüzdendir. Hâsılı komünüter şekli kadını bir çocuk addederek daima taht-ı vesayetde [vesayet altında] yaşamaya mahkum eder. Diğer taraftan sa'y ve amelin şekli de her türlü teşebbüs-ü şahsiyi boğar."[1031]

Erken dönem Cumhuriyet ideologlarına yöneltilen, kadını yetişkinlik seviyesinde kabul etmedikleri, siyasal haklardan mahrum bıratıkları eleştirileriyle şekillenen *çocuk kadın* tartışmaları hatırlandığında[1032] Ahmed Şuayb'in Rusya üzerinden gerçekleştirdiği bu eleştirinin uzun süre karşılığını bulmayacağı ifade edilebilir. Zira siyasal otoritelerce kadının *çocuk kadın* seviyesinin üzerine çıkışını kabulü, siyasal ve sosyal haklara erkeklerle eşit ölçülerde kavuşması sancılı süreçlerin bir neticesi olarak yaşanabilecektir. Dolayısıyla Ahmed Şuayb'ın tesisinden bahsedeceği kadın kimliğinin henüz yalnızca zihinsel bir inşa olarak ortaya atıldığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Son olarak ilk bölümü Halide Salih (Halide Edip) ve ikinci bölümü Salih Zeki'nin kaleminden çıkan, **UİİM'**nin 15 Kanunusani 1324 (Ocak 1909) tarihli 2. nüshasında yayımlanan *August Comte* başlıklı yazı, August Comte'u derinden etkileyen karısı Madame De Vaux'dan bahsetmiştir. Makalede yer alan *"Condiyak*

1030 Ahmed Şuayb, "Rusya-3", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N. 2-14, Şubat 1325, s. 160.
1031 **A.g.m.,** s. 161.
1032 Zihnioğlu, **a.g.e,** ss. 23, 227-233.

[Condillac], Juber, İstuart Mill [Stuart Mill] ve diğer bazı meşâhîr, bir kadının insanlar üzerinde nüfûz-u zekâîsi ne demek olduğunu pek aleni sûrette göstermişlerdir.”[1033] ifadeleri, adı geçen kişilerin kadın hakları savusundaki çabalarına vurgu bakımından dikkat çekicidir. Zira John Stuart Mill 1867’de İngiliz Parlamentosuna kadınlara oy kullanma hakkının tanınması adına öneride bulunmuş ve kadın-erkek eşitliğini desteklemiş bir isimdir.[1034]

Karısının ölümünün teselli edilemez etkisiyle Comte’un hayatının yeni bir safhaya geçtiği ifade edilen makalede, *“Filhakika Comte Madame De Vaux’un vefatından sonra gayr-ı kâbil-i teselli oldu. Her çerşamba günü ba’de z-zeval madamın mezarını ziyaret eder ve günde üç defa muntazaman pek âteşîn tazarrurlar ile haztırasını yâd ve tezkâr eylerdi”* cümleleri ile, daha sonra İnsanlık Dini ibadet ritüeline de girecek olan eylemlerin temelinden bahsedilmiştir. Felsefî düşüncelerini de etkileyen bu hadisenin Comte’un düşünsel gelişimdine de bir milat teşkil ettiğine dair ifadeler şu şekilde kaleme alınmıştır:

> “Comte’un hayat ve âsarını tetkik edenler ekseriya bu feylesofun hayatını iki devreye tefrîk ederler: Bu devrelerden biri Comte’un Madame De Vaux ile muârefesi [tanışması] tarihine olan kadar kısm-ı hayâtı, diğeri ise bundan sonraki hayatıdır…. Birinci şahsiyeti Felsefey-i Müsbite Dersleri’nin müellifi, ikinci şahsiyeti de Siyaset-i Müsbitenin muharriri bulunan Comte’da temerküz eder....”[1035]

Metnin, felsefi içeriğiyle, dönem düşünce hayatında ve sonrasında önemli yeri olan, dergideki tek kadın yazar olarak Halide Edip tarafından kaleme alınmış olması söylemsel bakımdan kıymetli bir ayrıntıdır. Ancak dergide yayın hayatı boyunca bir daha kadın yazara yer verilmemiş olması, dönem kabullerini göstermesi bakımından okunması gerektiği şeklinde değerlendirilmektedir.

1033 Halide Salih-Salih Zeki, “Auguste Comte”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 2, 15 Kanunusani 1324, s. 178; Kanar, **a.g.ç.,** C. 1, ss. 109-118.
1034 Donovan, **a.g.e.,** ss. 69-70.
1035 **A.y.**

4.2.2.2. Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuasında Kadın Söylemi

UİİM'nin pozitivist, liberal ve Batıcı bir yayın olduğu tespitinden[1036] de yola çıkarak, derginin Garbcı grubun bir kolu olan ve Ahmed Şuayb önderliğinde yayınlanan, 1908 devrimiyle gelişen ortamın bir ürünüdür. Bu bakımdan derginin toplumsal meselelere odaklanan ve basın alanında yaşanan görece serbestiden faydalanarak toplumun şekillenmesinde üstlenmeyi hedeflediği rolü görmek bakımından derginin nüshalarının titizlikle incelenmesi sonucunda ulaşılan metinlerle belirlenen söylem parçalarının teşekkül ettirdiği söylem dizisi, dikkat çekici bir resim çizmektedir. Zira derginin yönetimsel, fikri ve şekilsel özelliklerinden bahsedilen bölümde de ifade edildiği gibi, **UİİM'**nin taraftarlığını yaptığı görüşler, ileri sürdükleri argümanlar zamanla geri plana düşmüş, dergide kaleme alınan yüksek düzeydeki ilmî yaklaşımlar taraftar kazanamamıştır. Bu öngörü ile bağlantılı olarak derginin, Osmanlı toplumunun dönem aydınlarınca vurgulanan yapısal problemlerine doğrudan değinmediği ifade edilebilir. Bu probleme çalışmanın konusu olan kadın meselesinde de rastlanmıştır. Dergide tespit edilen, kadının durumu ile alakalı içeriğin neredeyse tamamında, kadınlığın genel bir olgu olarak değerlendiren ifadelerle ele alındığı görülmüştür. Özellikle Fransa temelli örneklendirmelerde, makalelerin Fransa bağlamındaki açıklamaların bir parçası olan metinlerde kadın konulu içeriğe rastlandığı dikkat çekmiştir. Bunun yanında doğrudan kadınların durumunu değerlendiren, sadece kadını konu eden bir başlık veya içeriğe de rastlanmamıştır. Analizi yapılan metinler, kısaca dahi olsa kadının toplumsal konumuna teması sebebiyle seçilmişlerdir. Aynı zamanda bu metinler arasında Auguste Comte hakkındaki yazısıyla Halide Edip dışında herhangi bir kadın yazara rastlanmamıştır.

UİİM'de kadın meselesi gibi Osmanlı toplumunda tartışmaların odağında olan bir konunun doğrudan ele alınmaması, başlı başına söylemsel açıdan değerlendirilmesi gereken bir bulgudur. Bu tutumun, kadın konusunun yarattığı tartışmalar sebebiyle, dergi politikasının ilmi bir çerçeve çizmek gayesi ile bağlantılı

1036 Deniz Karaman, "Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm,** C. 7, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 84.

olarak, polemiklerden uzak durmak niyetiyle sürdürüldüğü çıkarımı hatalı olmayacaktır. Diğer taraftan derginin kadın kimliği üzerindeki dolaylı etkisi adına ifade edilmesi gereken bir diğer unsur ise Osmanlı kadın hareketinin önemli temsilcisi Nezihe Muhiddin'in **UİİM'**nin fikrî altyapısından beslenmiş olduğu bilgisidir. Özellikle Sâtı Bey'in fikirlerinin Nezihe Muhiddin'in toplumsal görüşlerine etkisi kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. *"Ben daha ziyade ictimâî mevzûlar üzerine düşünmeyi tercih ediyorum"*[1037] diyen Muhiddin, II Meşrutiyet sonrası, kadın öğretmenlerin bilgi ve kültür düzeylerini yükseltecek program ve konferanslara dergi yazarlarından Sâtı Bey'i ve Selim Sırrı (Tarcan)'ı davet ettiğini ifade edecektir.[1038] Dolayısıyla toplumsal ve iktisadi alanda fikir sahibi olan Nezihe Muhiddin gibi bir ismin, 1923'teki siyasi faaliyet talebinde, **UİİM**'nin fikrî arka plandaki etkisi, dispozitif analizin açtığı söylemsel alanda dikkat çekicidir.

Dergideki makalelerin derinlemesine incelenmesi sonucu tespit edilen sınırlı miktardaki kadın konulu metinlerde konumlanan söylem dizisin, kadını ötekileştirici ve eleştirel bir yaklaşımdan ziyade, erkek ile kadını eşitlikçi bir üslupta konumlandıran, toplumsal sorunların temeline ekonomik olguları yerleştiren bir tutumu temsil ettiği görülmektedir. Her ne kadar Osmanlı toplumuna işaret eden bir dil seçilmediyse de, kadının toplum içindeki yeri ile alakalı talebin Osmanlı toplumu için de sunuluyor olduğu kabulü mümkündür. Dergide kadının annelik vasfının, dönem kadın tartışmaları ve yaklaşımlarıyla uyumlu olacak şekilde işlendiği, kadının anneliği ve çocuk yetiştirmesini aslî vazifesi olarak gören bir lisanın kullanıldığı rahatlıkla belirtilebilir. Bağlantılı olarak hatırlamakta fayda vardır ki 1917 tarihinde çıkacak olan Hukuk-u Aile Kararnamesi, içlerinde Ahmed Şuayb'in de ismi anılan küçük bir aydın topluluğunun yoğun çalışmalarının neticesidir.[1039] Ahmed Şuayb'in kararnamenin hangi aşamasında nasıl bir etkisi olduğu bilinmese de, kadınların toplumsal hayatları kadar gündelik hayatlarını da etkileyen hukuki düzenlemenin hazırlanmasındaki rolü dikkate değerdir. **UİİM** aracılığı ile doğrudan dile getirilmeyen değişimin, pozitivist fikirleriyle ön planda olan isimlerin de

1037 Zihnioğlu, **a.g.e.,** ss. 38, 270.
1038 **A.y.**
1039 Kurnaz, **a.g.e.,** s. 60.

etkisiyle uygulamaya konmuş olması göz ardı edilmemesi gereken bir ayrıntıdır. Bu noktada dispozitif analizin, söylemsel ve söylemsel olmayan unsurların bağlantılarını kurarak analizi tamamlama ilkesinden faydalanılarak, **UİİM** ve Ahmed Şuayb'ın kadın kimliğinin yeniden inşası çalışmalarında ne denli önemli rolü olduğu, bu inşa çalışmalarının fikrî alanı aşarak pratiğe taşıyan yönlerinin de bulunduğu ortaya çıkarılmıştır.

Diğer taraftan kadının çalışma hayatında varoluşunun, Fransız Devrimi sonrası zorlu şartlar örneğiyle işlenmesi ayrıca dikkat çekicidir. Kadının çalışma hayatında, asli vazifesini ihmal etmesine engel olacak ortamın eleştirisi, aksi şartların sağlanmasının lüzumu, söylemsel bakımdan yorumlanan metinlerde açıkça işlenmiştir. Hayat mücadelesinin kadına sahip oldukları hakları verdiği ve vermeye devam edecek olduğu söylemi, kadın hakları mücadelesinin desteklendiği yönünde değerlendirilebilir. Nihayetinde **UİİM'**de, Osmanlı kadını hakkında yorum yapan, mevcut durumu eleştiren, toplumsal alanda kadının görünürlüğü konusunda çözüm önerileri sunan, tartışma yaratan, doğrudan yeni bir Türk kadın kimliğini tesis eden dil kullanmak yerine, kadını daha evrensel bir kabul içinde değerlendiren ve çözüm önerilerini, dikkat edilmesi gereken noktaları bu bağlamda sunan bir yaklaşım tercih edildiği rahatlıkla ifade edilebilir.

4.2.3. Piyano Mecmuası

Sahipliğini M. Bahaeddin, *sermuharrirliğini* (başyazarlığını) Ahmed Nebil'in yaptığı **Piyano** mecmuası, Baha Tevfik ile birlikte anılması bakımından da dikkatleri üzerinde toplayan bir yayın organıdır. İsminde felsefe ifadesi geçen, ilk felsefe dergisi olarak da kabul edilerek basın tarihinde önemli bir yer tutan, 1913 yılında yayına başlayacak olan ve neredeyse tamamı Baha Tevfik kaleminden çıkan yazılardan oluşan **Felsefe** mecmuasının[1040] gölgesinde kalmış olan **Piyano, Felsefe** dergisinin öncülü olarak değerlendirilmesi mümkün bir tarih aralığında yayına

1040 Ülken, **A.g.e.,** s. 331.

girmiştir. Yayın, kaynaklarda *“dergi”* ifadesi ile tanımlanmakla[1041] birlikte, **Piyano** kendisini başlangıçta *“gazete”*, bir müddet sonra da *“risale”* kelimeleriyle sunacaktır. Ancak temayüle uygun olması, yayının genel özellikleri ve içeriği bakımından dergi veya mecmua şeklinde anılmasında bir engel bulunmamaktadır. Çalışma içinde de **Piyano’**dan dergi ya da mecmua şeklinde bahsedilecektir.

Piyano, klişesinde yer alan *“her havadan çalar”*, *“pazarertesi günleri neşrolunur ciddî, mizahî, tenkid gazetesi”* ifadeleriyle Ağustos 1910 tarihinde yayına başlamıştır. Klişe 12. nüshada değişmiş, *“her havadan çalar, pazartesi günleri neşrolunur”* ibarelerine ek olarak kapağa büyük puntolarla yerleştirilen *“siyasî, ilmî, ictimâî, felsefî, edebî”* yazısı ile içeriğinde de değişime gitmeyi hedeflediğinin işaretlerini vermiştir. Kapakta aynı zamanda Fransızca olarak *“Piano-Revue politique et littéraire”* (Piyano-Edebi ve siyasi inceleme) ibarelerinin yer aldığı tespit edilmiştir. Dergi, bir sayfaya iki sütun sayfa düzeniyle, dönem dönem değişen sayfa sayısı ile neşrolunmuştur.

Akgün’ün **Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri** başlıklı çalışmasında Baha Tevfik’e ait olduğu ifade edilen[1042] ancak derginin orijinal nüshalarında imzasız olduğu tespit edilen *“Programımız”* başlıklı açıklamada, **Piyano** mecmuasının içeriği hakkında şu bilgiler verilmiştir:

> “ Piyano her telden çalar. Kabını açar açmaz Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî ünvanı altında en yeni nazariyât [ilmî görüşler] ve keşfiyât-ı ilmiyeyi [ilmî keşifler] açık ve muîn bir ifade ile yazılmış göreceksiniz. … Burada bir haftalık icmâl-i siyâsîyi ve hülâsâ-i vukûâtını [olayların özetini] öğreneceksiniz. Şiirden fanteziden hoşlanıyor musunuz. Bu vazifeyi de îfâ edeceğiz. Bundan sonra beşeriyetin budalalıklarını âdât [adetler] ve itikâdâtı [inanışları] tenkîdeleriyle beraber okuyacaksınız… Bir parça canınız sıkılmış mı? Piyano’ya koşun, mutlaka orada tuhaf bir cümle, Don Kişot’un istihzâlı alayları sizi eğlendirecektir. Memleketimizin birçok mühim adamları var. Mizahî bir ifade ile yazılmış sîmâlarını görmek, onlar hakkında ufak bir fikir elde etmek isterseniz yine Piyano’yu alınız. En meşhur ticarethanelerimizin iç yüzlerini öğrenmek ister misiniz. Piyano’da bulursunuz. Kadınlarımıza aid bahisler yine burada, bundan başka ciddi ilanları burada arayınız.

1041 Şenel, **A.g.m.,** s. 472-478; Akgün, **A.g.e.,** ss. 145-148.
1042 Akgün, **a.g.e.,** s. 146.

> Son sahifede bilhassa muhaberât [haberler] var. Kitap, gazete, edebiyat tenkidleri, tiyatro tenkidleri, ilmî tenkidler bilhassa celb-i memnuniyetinize çalışacaktır. Bütün bu zengin ve nefis mündericâtına [içeriğine, içindekilere] rağmen piyano yalnız 20 parayadır. Piyano'yu almaz mısınız?..”[1043]

Piyano mecmuası, dönemin önemli isimlerinin yer aldığı bir dergi olmuştur. Baha Tevfik başta olmak üzere Ahmed Nebil, İsmail Hami (Danişmend), İsmail Hakkı Nakıd (Bıçakzade), Reşit Süreyya (Gürsev), Ömer Seyfeddin, Cenab Şehabeddin, Bekir Fahri (İdiz) Orhan Seyfi (Orhon) isimlerinin düzenli yazılarının görüldüğü dergi ancak 17 sayı **Piyano** ismiyle çıkmış, 18, 19, 20 ve 21. sayılar **Düşünüyorum** başlığıyla dört nüsha daha yayınlanmış ve Ocak 1911'de kapanmıştır. Sık sık matbaa ile sıkıntılar yaşandığına dair duyuruların yayınlandığı dergi 13. nüshasında kendi matbaasına sahip olduğuna dair bir haber yayınlanmış, *“daha kaliteli bir neşir”* ümidi dile getirilmiştir.[1044] 16. nüshasında yer alan bir açıklamada **Piyano** idaresi, ilmî ve edebî bir risale olduklarını, derginin imtiyaz sahibinin bir diğer dergisinin süreli tatili ardından **Piyano**'nun da tatil edilmesi hasebiyle siyasetle ilişkileri kalmadığını ifade etmek gereği hissettiklerini belirtmiştir. Tekrar izin alınıncaya kadar Matbuat Kanunu'nun 34. maddesi gereğince *“bir risaledir”* ibaresiyle mesul müdür ve imtiyaz sahibinden bağımsız şekilde yayınlanacağı ilan edilirken,[1045] 18. sayısında **Piyano'**nun tamamiyle kapatılarak **Düşünüyorum** ismiyle devam edeceği şöyle haber verilmiştir:

> “...sahib-i imtiyazımızın başka bir gazetesi dûçar-ı tatîl olduğu cihetle bu defa muvakkaten tatîl edildi. Fakat gerek abolerimizi ve gerekse kârîlerimizi [okurlarımızı] mehcûr-u mütala' etmemek maksadıyla bu defa yeniden intişara başlayan **Düşünüyorum** risâle-i ilmiye ve edebiyesi **Piyano'**nun mâba'd-i kemâli [devamı] olacak ve abonelerimize muntazaman takdîm edilecektir.” [1046]

Dergi içerik bakımından değerlendirildiğinde oldukça renkli bir manzarayla karşılaşılmaktadır. İlan edilen programa da uygun olarak edebiyata dair pek çok metine yer verilmiş, şiir, kısa hikaye, hiciv örneklerine sıkça rastlanmıştır. Ömer Seyfeddin'in *“Beşeriyet ve Köpek”*, *“Apandisit”*, *“Ah, Sus!”*, *“Kumrular”*,

1043 Y.y., “Programımız”, **Piyanı Mecmuası,** N: 3, 23 Ağustos 1326, s.y.
1044 Y.y., “Kârîlerimize”, **Piyano Mecmuası,** N: 13, 8 Teşrinisani 1326, s. 148.
1045 Y.y., “İhtar-ı Mahsûs”, **Piyano Mecmuası,** N: 16, 29 Teşrinisani 1325, s. 196.
1046 Piyano İdarehânesi, “Piyano Risalesi ve Karîlerine”, **Piyano Mecmuası,** N. 18, s. 220.

“Tavuklar”, “Tuğra”, “Tarih Ezelî Bir Tekerrürdür” başlıklı hikayeleri **Piyano’**nun çeşitli nüshalarında neşredilmiştir. Dördüncü nüshadan itibaren dergiye *“İlmî ve Fennî Piyano gazetesinin ilavesi”* başlığıyla verilen ekte *“Tribole; Birinci Fransuva’nın Musaheresi”* isimli roman, yaklaşık 9 nüsha boyunca bölüm bölüm yayınlanmıştır. Edebi bir akım olan *“Natüralizm”*in Bekir Fahri imzasıyla savunulduğu görülmüştür.

Derginin önemli bir kısmını ise başta Baha Tevfik’in felsefe içerikli yazıları teşkil etmiştir. Osmanlı aydınları arasında *“materyalizm çığırı”*nın[1047] önemli temsilcilerinden kabul edilen, tek cepheli bilgisiyle Batıcılığı şekillenmiş bir isim olarak Baha Tevfik, ilk defa fikrî hiciv yapan isim olarak da anılmaktadır.[1048] Sivri dili ile hiciv ve tenkid yazıları kaleme alan Tevfik, **Piyano’**da materyalist fikirleri savunduğu dikkat çekici yayınlar yapmıştır. **Piyano** mecmuasının, materyalist fikirleri metodik şekilde yaymaya çalışan bir neşir organı olarak kabulünü[1049] haklı çıkaran metinlerin çoğunluğunun Baha Tevfik’e ait olduğunu ayrıca belirtmek yerinde olacaktır. Özellikle *“Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî”* üst başlıklı *“Edebiyat Kat’iyen Muzırdır”, “Felsefe-i Hareket”, “Felsefe-i Lisan”* alt başlıklı makaleleri ve *“Mukâyese-i Ervâh”* başlıklı yazılarında materyalist düsturların savunusunu gerçekleştirmiştir.

Derginin 12. sayısından itibaren neşredilen *“Tasavvuf yahut Dervişlik”* makalesi Aydın mebusu Ubeydullah Efendi tarafından 12. sayıdan itibaren sekiz nüsha boyunca yayınlanmıştır. Yazının tanıtımında kullanılan; *“hakayîk-i İslamiyenin inkişâfına pek büyük yardım edeceği muhakkak olan”* ifadeleri ilgi çekici olmakla birlikte, İslam’ın tasavvuf yönünü tafsilatlı biçimde anlatan önemli bir makaledir. Materyalistik görüşlerin bir nevi propagandasının yapıldığı dergide, yaklaşık 20 sayfa yekun ile derginin yayın hayatının önemli bir kısmında yer alan bu metinlerin İslam’ın tasavvuf yönüne dikkat çekmesi ve klasik-İslam anlayışına bir alternatif olarak gündeme getirilmesi ayrıca incelenmesi gereken bir ayrıntıdır.

1047 Ülken, **A.g.e.,** s. 330.
1048 **A.e.,** ss. 330-331.
1049 Akgün, **A.g.e.,** s. 145.

İçeriği böylesine zengin bir yayın organında dönemin önemli bir meselesi olan kadının konu edildiği metinler bulmak zor olmamıştır. Derginin programı dahilinde de *"kadınlarımıza dair bahisler"* imasıyla, kadını konu alan yayın yapılacağına dair bilgi verildiği görülmüştür. Buradan hareketle **Piyano** mecmuası kapsamında kadını doğrudan konu eden veya kadının toplumsal konum ve rolüne vurguda bulunan metinlerin ve görsellerin dispozitif analizine geçilebilir.

4.2.3.1. Piyano Mecmuasında Yer Alan Kadın Konulu Metinlerin Analizi

Piyano'da yer alan metin ve görsellerin analiz kısmına geçmeden önce, sayısal bir değerlendirme yapmak faydalı olacaktır. Derginin tamamı çalışmanın örneklemi içine dahil olacak tarih aralığında neşredildiğinden dolayı, 10 Ağustos 1326 (1910) tarihli ilk nüsha ile, **Düşünüyorum** adıyla neşrolunduğu 3 Kanunisani 1326 (Ocak 1911) tarihli 20. nüsha arasında kalan tüm sayılar incelenmiştir. Dergi içerisinde doğrudan kadın konulu metinlerin, derginin programında da ifade edildiği şekilde yer aldığı, 8 adet metnin kadınlarla alakalı içeriğe sahip olduğu, 9 görselin kadın figürü içerdiği tespit edilmiştir.

Piyano Mecmuası	Sayısal Veri	Nüshalar
Kadın konulu içerik tespit edilen metin	8	1, 2, 3, 6, 13.
Kadın konulu içerik tespit edilen görsel	9	8, 9, 10, 18, 19.

Tablo 5: Piyano Mecmuasında Tespit Edilen Metin ve Görsellerin Dağılımı.

Tablo 6'da görüldüğü üzere, tespit edilen metinlerin üçü makale formatında olup doğrudan kadının konu alındığı metinleri temsil etmekte, diğer üçü ise hikaye formundaki edebî ürünler içinde yer alan kadın vurgusuna işaret etmektedir. Tenkid kategorisi altında yer alan bir metin Halide Edip'in **Seviye Talib** isimli romanı

hakkında ve dolayısıyla kadın konusunu bir yönüyle ele alan içeriğe sahiptir. Diğer tenkid içerikli metin ise kadının evlilik süresince vefasızlığını konu alan bir eleştiri diline sahip olan Şehabettin Süleyman imzalı metindir. Haber türü olarak kayda geçilen mazlemenin ilki kadınlara özel bahçe tahsisi hakkında yorum serdeden bir makaleye aittir. Diğeri ise kadınların vefasızlığı hakkında istatistiki bilgi aktaran bir haberi konu etmektedir.

Kadın Konulu Metin Türleri	**Metin Sayısı**	**Nüshalar**
Makale	3	1, 2, 3,
Hikaye	3	3
Tenkid	2	6, 13
Haber	2	3, 21

Tablo 6: Piyano Mecmuasında Tespit Edilen Kadın Konulu Metin Türleri ve Dağılımı

Doğrudan kadını konu alan makalelerden ilki derginin 10 Ağustos 1326 (1910) tarihli ilk sayısında yayımlanan *“Kadınlara Aid: İlk Sözler”* başlıklı, İsmail Hami (Danişment)’e ait olan ve iki nüsha arka arkaya, iki bölüm şeklinde neşredilen metinlerdir. Feminizmin Avrupa’da gelişmesiyle karşılaştırmalı olarak Doğu kadınlarının içinde bulundukları durumun değerlendirmesiyle başlayan ilk bölüm, kadının tarih boyunca nasıl ikinci plana itildiğini şu sözlerle anlatmaktadır:

> *“Avrupa’da “feminizm” meleke-i insâniyet perverânenin her günki terakkiyâtına rağmen zavallı Şark kadınları, hâlâ kendilerinin ne olduklarını, ne olabileceklerini bilmiyor, ve akîm bir itâat-ı mazlûmâne içinde yaşıyorlar! Gazetemiz her şey gibi bu ihtiyacı da nazar-ı ehemmiyete alarak hayât-ı nisviyemize [kadınların hayatıyla alakalı] hizmet edecek olan bu kısmı açtı…”*[1050]

1050 İsmail Hami, “Kadınlara Aid: İlk Sözler”, **Piyano Mecmuası,** N. 1, 10 Ağustos 1326, s. 3.

Yukarıdaki cümleleri ile yapılan girizgah, feminizmin tarihe dayanan bir kadın ötekileştirmesi, adalet ve eşitlik problemiyle nasıl mücadele ettiğinden bahsedileceğini haber vermektedir. Aynı zamanda makalenin kadınların ihtiyaçları, toplumsal durumları ve ruh halleri ile alakalı bahislerle devam edeceği de bu ilk bölümde bildirilmektedir.

İlk çağlardan itibaren sosyal hayatın *"la force prime le droit: [güç haktır]"* yasası uyarınca teşekkül ettiğini, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümlerinin tarih içinde bazı madenlerin kullanarak alet yapılan dönemde arttığı, şu paragrafla verilmiştir:

> "Bu suretle her şey, her naks [noksan] diğerinin zararına yaşamaya başladığından bittabi' bu eski dedelerimiz [atalar] de gerek birbirlerini, ve gerekse kendilerine nisbeten daha zayıf olan kadınları öldürmeye, yemeye başladılar… Zavallı kadınların felaketleri tâ bu zamanlardan… Ve daha doğrusu kadın, -kuvvetsizliğinden- her zaman acz ve ızdırap ile tevem [eş] olmuştur."[1051]

Kadının erkek tahakkümü altında oluşuna getirdiği eleştirilerle makalesini devam ettiren İsmail Hami, erkeklik kavramı üzerinden önemli bir özeleştiri sunmaktadır. Buna karşın kadının *kuvvetsizliği* vurgusuyla acıma duygusunu ön plana çıkardığı görülmektedir. Bu, duygu aktarımının devamı niteliğindeki satırlar makalenin ilerleyen bölümlerinde de göze çarpmaktadır. *"Erkek ne yaparsa yapsın, daima küçültülüyor; fakat aynı şeye iştirak eden kadın her taraftan bir nazar-ı tahkîr [aşağılama] görüyor, red olunuyor, namussuz sayılıyor, elh….. -Sebep? -Çünkü o zayıf.,. Çünkü o hukukunu müdâfaa' edebilecek bir kuvvete mâlik değil; âciz…"[1052]* cümleleri bir taraftan erkeğin tahakkümünü eleştirirken, diğer taraftan da bu tahakküme karşı koyamayan aciz bir kadın portresinden şikayet etmektedir. Daha sonraki nüshada, kadının kabul gören bu acziyetinin kadın-erkek eşitsizliğiyle sonuçlanmaması gerektiğine dair vurgu dikkat çekecektir.

Kadının erkeğe adeta köle edilmesi durumunun bir neticesi olarak hak ve hukuk bakımından da erkeklerle kıyaslanamayacak bir eşitsizliğin doğuşuna vurgu yapan metin, kadının sosyal hayatta yer almayışını da yine bu köleci zihniyete

1051 **A.y.**.
1052 **A.g.m.,** s. 4.

bağlayan şu cümlelerle devam ettirilmektedir:

> "Irklar ve kavimlerin teşekkülünden sonra tedrîcî [yavaş yavaş] sûrette bir takım âdetler peydâ oldu; bunların en mühimi kadının mahkûmiyeti, tabiîyyetidir [itaatkarlık]. Erkek, kadını daima pençe-i istibdâdı altında yaşatmaya başladı, onu pek ağır vazifelerle takyîd etti [şart koştu]… Ondan bir insan olmak itibariyle haiz olması îcab eden bir çok hukûku gasb etti! Esirlere yalnız sahibleri âmiri mücberken [zorlarken] kadınlara, bütün bu esclavagiste [köleci] erkekler hakim olmaya başladı! Erkek her şeyi yapabiliyor fakat kadınlar bu hakdan mahrum: Mesela kadın bir memuriyet alamıyor!!…"[1053]

Böylece kadını erkek karşısında zayıf bir konuma yerleştiren sosyal uygulamaların eleştirisi olarak okunabilecek makale, bir sonraki nüshada devam edilmek üzere nihayetlendirilmiştir. İkinci bölümde kadın ve erkeğin mukayesesi konulu *"Kadınlara Aid: Bir Mukayese"* başlıklı makale, **Piyano'**nun 16 Ağustos 1326 (1910) tarihli 2. nüshasında yer almıştır. Metin, kadın ve erkek beyin oranlarının ağırlıkları bakımından karşılaştırıldığı ve kadınların daima erkeklere nazaran 100 gram hafif beyine sahip oldukları bilgisinin yer aldığı, insan vücudunu parçalara ayırarak inceleyen bir tıp kitabı olan *"teşrîh kitabı"*ndan alıntılama ile başlamaktadır. Bu karşılaştırmayı, yaradılışı icabı kuvvet bakımından da erkeğin daha güçlü olduğu tespiti takip etmiş, bu üstünükleri sayesinde erkeklerin kadınları itaate sevkettikleri belirtilmiştir.[1054]

Bahsi geçen mukayesede, kadınların sinir hastalıklarına yatkınlıkları, özellikle zaaflarına vurgu yapılarak ifade edilmiş, fiziki hastalıklardan bazılarının da kadınları erkeklerden ziyade etkilediği belirtilmiştir. İlerleyen satırlar, bu fikirlerin yazara aid olmaktan ziyade, alıntıladığı kitap üzerinden yaptığı bir aktarmaya işaret ettiği izlenimi vermektedir. Böylece makale, kadının zihinsel (*kuvve-i fikriye*) ve fiziksel (*kuvve-i cismaniye*) olarak zayıflığı iddiasının kabul edilebilirliğine karşılık, bu durumun erkeğin kadına tahakkümünü haklı çıkarmayacağına dair aşağıdaki satırlarla tamamlanmaktadır:

> "İfâdât-ı mesûda [serdedilen bu ifadeler], kadının kuvve-i fikriye, ve gerekse cismaniyece erkekden zayıf olduğunu anlatıyor; fakat

---

1053 **A.y.**

1054 İsmail Hami, "Kadınlara Aid: Bir Mukayese", **Piyano Mecmuası,** N. 2, 16 Ağustos 1326, s. 12.

> biz bu zâhirî [görünüşteki] ve nısbî olan sebeplere aldanarak geçen makaledeki vaziyet-i ictimaiye [toplumsal durum] kâi'desini tasdîk ve kabul edersek her halde haksızlık etmiş oluruz; çünkü, dünyada iki şahıs tasavvur edilemez ki, cismen ve fikren yekdiğerine tamamen muadil [denk] olsun?… Tabiat, hiç birşeyde musâvât-ı kâmile [tam bir eşitlik] göstermemiştir: binâenaleyh, erkekler arasında bile umûmî olan bu kâi'deyi, sırf -cinsiyete nazaran- kadınlarda görüp de onları ezmeye çalışmak, elbette insâniyetle kabil-i telîf değildir..."[1055]

Yazar makalesini kadınların zayıflıklarının karşılığı olarak hakkının gaspedilmesine yönelttiği eleştiri ile tamamlamakla birlikte, toplumsal alandaki kadın-erkek eşitsizliği hakkında bir çözüm önerisi getirmemekte, kadının statüsündeki değişikliği sağlayacak dönüşümü erkeğin zihniyet yapısına bağlamaktadır. Eğitim, hukuki ve siyasi haklar, toplumsal görünürlük temaları da makalede yer almamaktadır. 1911'de meşhur *Beyaz Konferanlar'*ın birinde Fatma Nesibe, erkeklerin bilinçli bir şekilde kadının eğitimi önünde zorluklar çıkardığını; *"Bizi mazlum, küflü, sefil bıraknmak istiyorlar. Tenevvür [aydınlanma] onların işine gelmez."*[1056] diyerek ifade ederken, aslında biraz da mezkur makalede yer alan bu ve benzeri anlayışı eleştirmektedir. Bu bakımdan değerlendirildiğinde, yukarıdaki makalede kadının dönüşümünü erkeğe teslim eden bir bakış açısının söz konusu olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kadın ve erkeğin yaradılış bakımından farklılığı hakkında Tanzimat sonrası başlamış olan tartışmalar hatırlandığında, **Terakkî-i Muhadderât**'ta yer alan bir mektupta geçen; *"El ve ayak, akıl gibi vasıtalarda bizim erkeklerden ne farkımız vardır? Biz de insan değil miyiz?"*[1057] serzenişinin haksız olmadığı görülmektedir. Nitekim II. Meşrutiyet öncesi, ekibinin tamamı kadın olan ilk yayın organı **Şükûfezâr'**ın**,** çıkış amacının izah edildiği önsözünde, kadınlara aklı kısa diyen erkeklere aksini ispat hedefinden bahsedilecektir.[1058] Benzer şekilde yine Fatma Nesibe Hanım verdiği konferansta, *aklı kısa* yakıştırmasına tepkisini ortaya konmuş, erkeklerin tarih boyunca yaptıkları hatalar işaret edilerek, Fatma Nesibe kendisinin

1055 **A.y.**
1056 Çakır, **a.g.m.,** s. 46.
1057 Çakır, **a.g.e.,** s. 62
1058 **A.g.e.,** ss. 64-65.

uzun saçlarıyla birçok erkekten daha akıllı olduğunu[1059] ifade etme gereği duymuştur. **Piyano** mecmuasında yer alan mezkur makale de, Meşrutiyet'in ilanı akabinde dahi kadının erkekler zihninde henüz insaniyeti bakımından eşitlenmemiş olduğunu haber vermektedir. Zira yazar bu kabulün eşitsizlik sebebi olamayacağını ifade etmekle birlikte, sunduğu çözüm önerisinde kadının statüsünde gerçekleşecek bir iyileşmeye de vurgu yapma gereği hissetmemiştir.

Piyano mecmuasının 23 Ağustos 1326 (1910) tarihli 3. nüshası Baha Tevfik imzası taşıyan iki sayfa, dört sütunluk *"Biraz Feminizm: İki yüzlü Ahlak"* başlıklı yazısı ile başlamaktadır. Ancak makalenin aslında Odette Laguerre'den yapılan bir tercüme olduğu bilinmektedir. Baha Tevfik makaleye bu bilgiyi eklememiş, kendi imzasıyla yayınlamıştır.[1060] *"Militan bir Radikal-Sosyalist-Cumhuriyetçi"*[1061] olma özellikleri ile dikkat çeken Laguerre, dindışılığı, anti-militarizmi ve sosyalistliğini açıkça ilan etmiş, feminizmi toplumsal alandan siyasal alana doğru genişleten, Maltusçuluğu destekleyen bir isim olarak radikal feministler arasında sayılmış bir isimdir.[1062] Baha Tevfik'in kitabın tercümesini 1911'de yayınlanmasından çok daha önce gerçekleştirdiği, ancak dönem şartlarında gelebilecek tepki ve sansür endişesinin yayınlamasına engel olduğu iddiaları söz konusudur. Yayınlanacağı aşamada ise kitaba *Lâhika* bölümünü ekleme ihtiyacı duyarak *"İslamiyet ve Feminizm"* karşılaştırması yaptığı ve bu ek ile ulemanın itirazlarının önüne geçecek bir hazırlık yaptığı da ifade edilmektedir.[1063] Dolayısıyla Baha Tevfik'in böyle bir isimden yaptığı alıntıya kendi imzasını atacak kadar fikirlerine yakın durması söylemsel olmayan bir unsur olarak önemli bir bağlantıdır. Bu bilgiden hareketle makale, kendi imzasını taşıması ve dolayısıyla kendi fikirlerini aktaran bir metin olduğu kabulüyle Baha Tevfik'e atfedilerek okunmaya ve değerlendirilmeye devam edilebilir.

1059 Çakır, **a.g.m.,** s. 43.
1060 Odette Laguerre, **Feminizm: Âlem-i Nisvân,** Çev. Baha Tevfik, Sdl. Haz. Kemal Bakır, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitapevi Yayınları, 2015, s. 9.
1061 **A.g.e.,** s. 14.
1062 **A.y.**
1063 **A.e.,** ss. 19-20.

Makale kadın ile erkeğin hak ve hukuk bakımından olduğu kadar toplumsal kabulde de yaşadığı ötekileştirmeye eleştiri getirmektedir. Ahlakın dahi kadın için daha elzem görüldüğü, erkeğin ahlak dışı davranışlarının müsamaha ile karşılandığı, erkeğin önüne geçilemez bir ihtiyaç olarak kabul edilen *"şehevâtının teskîni"*nin yine kadınları mağdur eden bir netice doğuruyor olduğu şu satırlarla dile getirilmiştir:

> Bu iki yüzlü esasın bütün netâyic-i muhavvifesi [korkutucu sonuçları] mevcûdiyet-i nisâiyye üzerine pek büyük bir siklet vaz' etmekle [yerleştirmekle] beraber iki cins insanı arasına bî nihaye [sonsuz] bir anlaşılmamazlık vaz' ediyor.
>
> Erkek bütün âmâlinin [işlerinin], şehevâtının teskîni hususunda kendisinin hürriyet-i kâmilesini [tam hürriyet] bildiği ve kadını ise bir mahlûk-u âdî, tutulacak bir şikâr [av], telzîz-i hevesât [hevesini tatmin edeceği] edilecek bir meyve addettiği cihetle mukâvemet-i nisâiyyeyi [kadınların muhalefetini] bî tesîr [etkisiz] bırakmak ve ona galebe etmek için şiddetten mâa'da [ziyade] – çünkü bu kanunen memnu'dur [yasak]- her türlü vesâit [vasıtalar] onun için pek mübah oluyor; ve zavallı genç bir kızın safiyyet ve cehaletinden istifade ederek onu her türlü sefâlet ve rezâlete ilkâ etmekten çekinmiyor!"[1064]

Makalenin devamında yine erkeklerin heva ve hevesleri sebebiyle genç kadınları evlilik dışı ilişkilere çektikleri, hamile kalmaları neticesinde gizlice bu çocukları düşürmelerinden bahisle yaşadıkları feci durumdan erkeklerin hiçbir şekilde etkilenmediği, bu tür ilişkilerde kadının toplum dışına itilecek derecede aşağılanması ve intihara varan bir ruh haline sürüklenmeleri anlatılmıştır. *"Buna erkeğin teskîn-i şehevâtı için kendi tarîk-i hayatı üzerine vaz' olunan bu müdhiş tuzağa karşı zavallı genç, saf, cahil kız ne ile, hangi silah-ı müdâfaa ile mukâbele edecek?"* cümlelerinde ise erkeğin "*tuzak*"larına düşmesinde kadının *"cehalet"* ve *"saf"*lığının payı olduğu vurgusu yatmaktadır. Aynı zamanda kadının serbestisi önündeki engellerin kadın-erkek ilişkilerini çetrefilli hale getirdiği, genç kadınların gezip eğlenmekten mahrumiyetlerinin, aşk ilişkilerinden bîhaber oluşlarının, vaziyeti daha da zor bir hale soktuğu ifade edilmektedir. "*İki yüzlü ahlak*" olarak tanımladığı toplumsal kabulleri şiddetle eleştiren Baha Tevfik, kadına karşı takınılan bu tutumun değiştirilmesi eğilimini görmemekten, aksine kadının *"duvarlar*

1064 Baha Tevfik, "Biraz Feminizm: İki Yüzlü Ahlak", **Piyano Mecmuası,** N. 3, 23 Ağustos 1326, s. 21.

*arkasına, kilitler altına alınması"*ndan[1065] duyduğu eseften bahsetmektedir.

"Yine bu münâsebetsiz ahlak izdivâc etmiş kadınlar hakkında dahi aynı insafsızlığı yapıyor. Onu kendi hubb-i nefsine [hoşuna giden] değil, belki zevcinin, ailesinin izzet-i şahsîlerine hizmete mecbur bir hale koyuyor ve bir dost ile munasebet-i ma'lûmede bulunan bir kadını aynı efâ'li icra eden erkeğe nisbetle pek şiddetle itham ediyor."[1066] alıntısı ise evli kadınların evlilik dışı ilişki kurması durumunda erkekle kıyaslanmayacak bir muameleyle karşılaşmasını eleştirmektedir. Ancak bu cümlenin gidişatına yakından bakıldığında evlilik dışı ilişkiye, kadının kurduğu mutsuz evlilik sebebiyle, bir bakıma hakkı olarak yöneldiği ve *"bir dost"* edinmesinin toplumda olduğu kadar hukuken de kabul görmediği, erkek ve kadının aynı durumda farklı muamele gördüğü vurgusu dikkat çekicidir. Elbette ifadelerin fuhşu ve evlilik dışı ilişkiyi destekleyen bir anlam ihtiva ettiği iddia edilemeyeck olmakla birlikte, kadının "*hubb-i nefsine"* uygun olmayan bir evlilik neticesinde bu yasak duruma düşmesi gerçeğine vurgu ile erkeğe nazaran daha fazla tepki alması eleştirisi içermektedir. Bu noktada Baha Tevfik'in Osmanlı tecrübesinde *immoralizmi* formüle eden ve savunan kişi olduğu hatırlanabilir. Tevfik, Nietzche'den mülhem ahlak anlayışıyla, önceki teorik ahlak kabullerine karşı çıkan yaklaşımını, *ictimâî duygululuğun* kişiyi ahlak dışı fiillere zorladığı fikrinden hareketle; "*ahlaklılığın, bir yandan düşünce ile fiil arasında köprünün kurulması, bir yandan da cumhur psikolojisinin hâsıl ettiği ölçüsüzlükten korunma vasıtasıdır"*[1067] şeklindeki kabulü ve metafizik olmayan bir ahlak savusunusu ile **Yeni Ahlak** isimli kitabında dillendirmiştir. Diğer taraftan Baha Tevfik Nietzsche'nin feminizm karşıtı düşüncelerine katılmayacak, kadın-erkek eşitliğini savunacaktır.[1068] **Piyano'**da yer alan *İki Yüzlü Ahlak* makalesinin tam olarak bu çerçevede kaleme alındığı görülmektedir. Dolayısıyla metin Baha Tevfik immoralizmi baz alınarak okunabilir.

Makalenin sonunda Baha Tevfik, feminizmi tanımlayan şu cümleleri

1065 **A.g.m.,** s. 22.
1066 **A.y.**
1067 Ülken, **a.g.e.,** s.340.
1068 Doğan, **a.g.e.,** s. 271.

kurmuştur:

> "Feminizm; her iki cinse âid ahlakın tevhidiyle esâret-i mâziyenin [geçmişin esareti] bir bakiyyesi [artığı] hükmünde olan bu vahşetlerin izalesini taleb ve kadının yalnız hürriyetini değil belki aynı zamanda teâlî-i ahlakını [ahlakını yükseltmeyi] dahi arzu eder."[1069]

Feminizmin tüm bu hedeflere kavuşması ise kadının hukuki anlamda erkeğe eşitlenmesi ve serbestisine bağlıdır; *"bu sûretle erkek dahi kadına hürmet eder ve kendi hevesâtının hüsn-i idaresine muvaffak olur."*.[1070] Böylece metin, geçmişin izlerini taşıyan esaret vurgusunun doğrudan kadının tecritini doğurduğunu ifade etmiş, geçmişle bağları koparарak ilerlenebileceği kabulünün ortaya koymuştur. Diğer taraftan hukuki eşitlik ifadesiyle birlikte, bu eşitliğin sınırlarını açıklama ihtiyacı duymayan bir metin teşekkül etmiştir. Dönem şartları itibariyle Avrupa ve Amerika'da hala kadının hukuki ve siyasi hak kazanımı mücadelesi olan birinci dalga feminizm hareketinin devam ettiğinin hatırlanmasında fayda vardır.

Derginin yine 3. nüshasında yer alan Mefharet imzalı, *"Ayna Karşısında"* başlıklı küçük öyküde geçen kısa bir alıntı, yine kadının tecriti konusuna vurgu yapması bakımından önemlidir. Kocası tarafından terkedilmiş bir kadının hikayesi anlatılan öyküde; *"Kocası onu iki sene evvel bırakmış ve çekilmişti. Şimdi kimse tarafından sevilmiyordu. Zaten kendisi kimseyi tanımıyordu ki sevsinler… Bu hâin ictimâî zincirler kendisini beğendiği adamlarla görüşmekten men' ediyorlardı."*[1071] cümleleriyle toplumsal baskının kadınları düşürdüğü çaresizliğe vurgu yapılmaktadır. Ancak bu vurgunun toplumun her kesiminden kadını mağdur edip etmediği konusu tartışmalıdır. Zira yaklaşık aynı dönemlerde kamusal hayattaki rolü kadar, edebî ve fikrî yönü ile de zamana damgasını vuran bir isim olarak Halide Edib'in ilk eşi Salih Zeki'den, ikinci bir eş almak isteği üzerine ayrılması ve altı sene sonra yeniden evlenmesi hakkındaki tecrübesine, hatıraları[1072] vasıtasıyla bakıldığında, dönem hakkında dergideki metin üzerinden bir okuma yapmanın yeterli olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Zira hiçbir uygulamanın toplum için

1069 **A.y.**
1070 **A.y.**
1071 Mefharet, "Ayna Karşısında", **Piyano Mecmuası,** N. 3, 23 Ağustos 1326, s. 23.
1072 Bkz. Halide Edip Adıvar, **Mor Salkımlı Ev,** İstanbul, Can Yayınları, 2007.

genellenerek okunamayacağı, söylemsel analiz yapılırken böylesi genellemelerden kaçınılması gerekliliği bu örnekle de ortadadır. Dolayısıyla sadece kısa hikaye olan bir metinden gerçekleştirilen bu alıntıdan, dönem kadının genel durumuna atıf yapıldığı iddiasından ziyade, bahsi geçen hikayede belirli bir toplumsal soruna vurgunun hedeflendiğini hatırlamak yerinde olacaktır.

Halide Edib'in edebî kişiliğinden bahsedilmişken, 1910'da neşrettiği, kadın-erkek ilişkilerini ele alma şekli bakımından feminist bir tutum olduğu yönünde eleştirilerilen, eşini terkederek sevdiği adama kaçan bir kadının yaşadığı çeşitli inişli çıkışlı halleri anlatan **Seviye Talib** isimli romanını hatırlamak yerinde olacaktır. Roman, toplumun Batılılaşmayı taklîdî biçimde iktibas ile yaşamasından kaynaklanan yozlaşmayı aktaran konusu ile gündeme gelmiştir. **Piyano** mecmuası yazarlarından Bekir Fahri (İdiz) de derginin 13 Eylül 1326 (1910) tarihli 6. nüshasında romanı değerlendiren bir tenkid yazısı kaleme almıştır. Makale Mehmed Rauf'un **Eylül** isimli romanı ile **Seviye Talib'**i karşılaştıran bir edebi tenkid türü örneğidir. Romanın edebî özellikleri ve ruh tahlilleri kısmı hakkında yorum yapan Bekir Fahri, romanda konu edilen gayr-ı meşrû aşk hikayesini *"mümtâz aşk"* ifadeleriyle tasvir etmekte, yaşanan aşk üçgenlerini *"hep böyle mümtaz aşkların masdarı [çıkış yeri] şu zavallı muhitimiz midir?"*[1073] sorusuyla yorumlamaktadır. Romanın, Batı hayranlığının ve sorgusuz taklidin yarattığı tehlikelere dair verdiği mesaj bu edebî tenkid metnine tabii olarak yansımamakla birlikte, içerikte yer alan duygusal yakınlaşmalar ve yasak ilişkilere dair romantik yorumlamalardan kaçınılmadığı ise dikkat çekmiştir. Bekir Fahri; *"ben Seviye Talib eser-i edebîsi önünde kemâl-i ihtiramla kadın kalemine karşı lazım gelen mevkî-i tevâzuyu muhafaza etmekten başka bir şey yapamıyorum..."*[1074] sözleriyle varsa da eleştirilerini muhafaza ettiğini vurgulamaktadır. Zira metinde *"ben bir zaman tahattür edemediğim [hatırlayamadığım] bir münâsebetle, bir milletin lisânına kadınların mâlik olduklarını işitmiştim"*[1075] ifadeleri ile kadınların edebî sahada varlıklarına verdiği önemi vurgulamıştır.

1073 Bekir Fahri, "Tenkîd: Seviye Tâlib", **Piyano Mecmuası,** N. 6, 13 Eylül 1326, s. 60.
1074 **A.y.**
1075 **A.g.m.,** s. 59.

Piyano mecmuasının 23 Ağustos 1326 (1910) tarihli 3. nüshasında yer alan *"Hasbihal"* başlıklı Hasan Hüsnî imzalı metinde kadınların kamusal alanda görünürlükleri ile alakalı vurgulara rastlanmıştır. Yazar *"kadınlara mahsus bir bahçe ihdası"* lüzumundan bahsettiği yazısında; *"Avrupa'da 'kadınlar bahçesi' yok! Çünkü orada kadınlar, erkeklerle beraber gezerler. Lakin muhadderât-ı İslâmiye ricâl ile görüşemezler."*[1076] derken, Müslüman Osmanlı kadınlarının mahrumiyetlerine işaret etmiştir. Bu noktada devreye giren bir diyalog Osmanlı toplumuna hakim olduğu vurgulanmaya çalışılan vaziyeti ortaya koymaktadır:

> "- O halde hava alabilmek için ne yapsınlar?
> - Ne yapacaklar sayfiyeye gitsinler.
> - Ya sayfiye isticâtına iktidarı olmayanlar?
> - Onlar da otursunlar efendim! Kadınların sokakta ne işleri var?
> - Ne işleri mi var? Pek çok işleri var. ama, orasının izahı bana değil, feministlere aid!"[1077]

Akabinde kadınların özellikle çocuklarının da sağlıklı büyümelerinde önemli bir etken olarak gösterilen temiz hava alması ihtiyacından bahisle metin devam etmiştir. Kadınlara mahsus bahçelerin tesisi için gerekli mekanın, zenginler tarafından bağışlanması teklifinde bulunan Hasan Hüsnü, biraz da hicivle bu meseleyi dile getirmiştir. Sayfiye yerlerine gitme şansı bulunmayan kadınların ihtiyacının böylece karşılanabileceği fikrini serdetmiştir. Bu metinde dikkat çeken unsur, Avrupa ile yapılan karşılaştırma ve toplumsal kabulde kadının eve aidiyetinin seslendirilişidir. Dönem şartlarına bakıldığında, kadının sosyal hayatta varlığını sınırlandıran bir zihinsel yapının **Osmanlı Müdafa-yı Hukuk-u Nisvân Cemiyeti'**nin teklifiyle ilk defa bir Osmanlı kadınının pilot eşliğinde uçması fikrine gelen tepkilerde de ortaya çıktığı görülmektedir. Kadın oluşu sebebiyle Cemiyet üyelerinden Belkıs Şevket Hanım'ın uçağa binme isteği öncelikli olarak reddedilmiş, ancak Cemal Paşa'nın desteği ile bir uçuşun yapılması sağlanmıştır.[1078] Dolayısıyla, kadının kamusal alanda yalnızca erkeklerin varlık gösterme haklarına itiraz eden seslerinin yavaş yavaş yükseldiği ifade edilebilir. Bu bakımdan erkek

1076 Hasan Hüsni, "Hasbihal", **Piyano Mecmuası,** N. 3, 23 Ağustos 1326, s. 28.
1077 **A.y.**
1078 Kurnaz, **a.g.e.,** s. 83.

Osmanlı aydınlarının yayınlarının bir zihinsel hazırlığı desteklediğini görmek bu noktada mümkündür.

Metinde dikkat çeken diğer bir husus ise *"İslam kadınları"* vurgusudur. Burada, kadınların dini sebeplerle kamusal alandan tecrit edildikleri imasına yer verildiğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Dönem Batıcı düşünce temayülünde geri kalmışlığın sebeplerinden biri olarak dinî tutuculuğun gösterilmesi, bu yaklaşımın kalkış noktasını teşkil etmektedir. Dergide yeralan ve dinin algılanışında değişikliğin önemine vurgu yapan *"Tasavvuf yahut Dervişlik"* yazı dizisi, klasik İslam anlayışınının katı hükümlerinde yumuşamaya gidilmesini öneren, mistik bir dinî yapı teklifi olarak okunabilirken, mezkur metinde kendisini hissetiren, İslam dininin kadını tecrit ettiği iddiası, Batıcı Osmanlı aydının zihnini daima kurcalayan bir mesele olmuştur. Tecrit gibi diğer bir çok dinî kisveli uygulamanın aslında gelenek temelli olarak dinin yorumlanmasından başka bir şey olmadığı, dönem aydınları arasında da sık sık dile getirilmektedir. Feminist düşünceleriyle öne çıkan, Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye'nin, İslam'a değil, onun yanlış uygulanması ile şekillenen geleneğe sunduğu eleştiri ve Şeyhülislam Mahmut Esat Efendi'nin çok eşliliği savunan makalesine cevaben kaleme aldığı *"Taaddüd-ü Zevcâta Zeyl"* yazısında, bazı durumlar hakkındaki dinin hükümler ile o durum hakkındaki izinlerin birbirine karıştırılıyor olmasına itirazı[1079] aynı minvalde okunabilir.

Piyano'nun bu aşamadan sonraki nüshalarında karşılaşılan kadın vurgusunda bir değişimin saptandığını ifade etmek, bunu derginin politikasında yaşanan bir değişime bağlamak mümkün olabilir. Kadın meselesini Osmanlı toplumu üzerinden okuyan fikrî yazılar, yerini hiciv türüne bırakmış, kadının menfi özelliklerine vurgu yapan ayrıntılar göze çarpmaya başlamıştır. Ahmet Nebil'in, derginin 23 Ağustos 1326 (1910) tarihli 3. nüshasında yer alan, kadını daima entrika çeviren, yalancılığı adet haline getirmiş bir profil olarak çizdiği bu üslubun erken örneği olan *"Ben Güzelim"* başlıklı monoloğu bu türe bir örnektir. Metinde geçen şu ifadeler dikkat çekicidir:

1079 Nazife Şişman, "Tarihin ve Tahririn Öznesi Olarak Fatma Aliye", **Babasının Kızı: 70. Ölüm Yıldönümünde Fatma Aliye Hanım,** İstanbul, BİSAV Yayınları, 2008, ss. 33-34.

> "Mesleğim herkesi, bilâistisnâ [istisnasız] herkesi aldatmaktır. Aldatmak ve alaya almak…. Her güzel eğer zeki ise tabiki böyledir. Daima yalan ve bundan istifade.. Herkese başka yüz, başka lakırdı, başka ruh. Fakat daima aynı gaye: iğfâl…"[1080]

Yine derginin 8 Teşrinisani 1326 (Kasım 1910) 13. nüshasında *"Yeni İzdivaçlar"* başlıklı Şehabettin Süleyman imzalı piyes, evlendiği gün çekingen ve ürkekliği ile dikkat çeken kadının üç ay sonra eşini aldatmasını hikaye etmektedir. *"Zevce: -(lâkayd ve müstehzî) Hayat; zevk ve şehvettir, şehvet ve zevk müteceddid olmalıdır. Mesud olmak için üç şey lazımdır: Kıskanmamak, iğrenmemek, utanmamak!.. Anladınız mı efendim? Zevc: -Şaşkın."*[1081] alıntısı, çizilen profil bakımından düşündürücüdür. Elbette bir takım edebî tarzların temsili olan bu ve benzeri örnekler üzerinden toplumsal söylem çözümlemesi gerçekleştirmek uygun olmamakla birlikte, kadını ötekileştiren bu tutumdan bahsetmek mümkündür. Derginin 21. nüshasında "*Kadınların Vefasızlığı"* başlığıyla imzasız olarak neşredilen ve Alman profesörün bir istatistik çalışmasını tercüme yoluyla aktaran haber; "*Alman Profesörlerinden Mösyö Fosterid kadınların vefasızlıklarına dair istatistik tertib etmiştir ki garabetine binaen tercüme ile bir vech-i âtî dercediyoruz"*[1082] yorumuyla neşredilmiştir. Habere göre Alman kadınları eşini 7 kere aldatmak suretiyle istatistiğin başında yer alırken, Belçikalı kadınlar 6, İngiliz kadınlar 5, Avustralyalı kadınların ortalama 4 defa eşlerini aldattıkları bilgisi aktarılmıştır. İstatistiğin son verisi Türkler ile alakalıdır ki; "*Nihayetde Türkler geliyor ki … Türkler pek ender olarak zevceleri tarafından iğfal edildiklerini ilan ediyor."*[1083] ifadeleri ile aktarılmıştır. Bu noktada haberin giriş kısmında yer alan *garaib netice* ifadesi, diğer nüshalarda kadına atfedilen sadakatsizlik sıfatının istatistiğin Türklerle alakalı olan kısmında görülmüyor olmasına şaşkınlığa işaret olduğu düşünülebilir.

Öyle ya da değil, bahsi geçen ve sıklıkla karşılaşıldığı anlaşılan sadakatsiz kadın figürü hakkında dönem kadınlarının tepki gösterdiği bilinmektedir. Bu

---

1080 Ahmed Nebil, "Ben Güzelim", **Piyano Mecmuası,** N. 3, 23 Ağustos 1326, s. 31.
1081 Şahabeddin Hüseyin, "Yeni İzdivaçlar", **Piyano Mecmuası,** N. 12, 8 Teşrinisani 1326, s. 147.
1082 Y.y., "Kadınların Vefasızlığı", **Piyano Mecmuası,** n: 21, t.y., s. 275.
1083 **A.y.**

noktada Osmanlı kadın hareketi içinde, önemi kuşkusuz olan *Beyaz Konferanslar* dahilinde sesini yükselen Fatma Nesibe Hanım'ın yönelttiği şikayet tesadüf değildir. Fatma Nesibe; "*Biz, siyah bir gölge, bir leke halindeyiz. … Velveleci, şımarık, faziletsiz… Evet 'kadın aridir [çıplak], kadının arı yoktur' diyen darb-ı mesellerine varıncaya kadar bir feryâd-ı tezlîl [alçaltıcı yakarış] kesilen bir milletten ne umulur?"*[1084] derken, aslında bir taraftan kadının ilerlemesi adına söz söyleyen, diğer taraftan kadını aşağılamaktan çekinmeyen bir zihniyetten bahsetmektedir.

4.2.3.2. Piyano Mecmuasında Yer Alan Kadın İçerikli Görsellerin Analizi

Dergide, her ne kadar görsel unsurlar sınırlı sayıda kullanılmışsa da, yer alan fotoğraf ve çizimlerde kadının yaygın biçimde kullanıldığı görülmüştür. Görsellerin, yer aldıkları sayfaların bağlamından kopuk biçimde, metinlerden çizgilerle ayrılmak suretiyle yerleştirildiği, ancak görsellerin kendi içlerinde bağlantılı olacak şekilde, tiyatrocu gayrimüslim kadınların bir tiyatro kumpanyasından alınan fotoğraflarından seçildiği tespit edilmiştir. Aynı zamanda başlık süsleme unsuru olarak kullanılan kadın figürüne de iki ayrı nüshada rastlanmıştır.

Kadın İçerikli Görsellerin Türleri	Sayısal Veri	Nüshalar
Portre	7	8, 9, 10, 18, 19
Metin ayırıcı motif	2	18, 19

Tablo 7: Piyano Mecmuasında Tespit Edilen Kadın İçerikli Görsellerin Tür ve Dağılımları

1084 Çakır, **a.g.m.,** s. 46.

Piyano mecmuasında, yaygın olmamakla birlikte zaman zaman sayfa düzenine çeşitli fotoğraflar yerleştirilmiştir. Bunların büyük çoğunluğunun dönemin tiyatrocu gayrimüslim kadın fotoğrafları olduğu tespit edilmiştir. Derginin 8. nüshasında; *"Bu sene Ramazan'da zevci ile birlikte 'Ağam eğleniyor' oynayan meşhur artist Madam Elen Bertran"* notuyla başlayan paylaşımlar, 11 Teşrinievvel 1326 (Ekim 1910) tarihli 9. nüshada devam etmiş, dergi içinde bu tiyatro ile alakalı herhangi bir haber olmamasına karşın, Artist Burhaneddin Bey kumpanyasında yer alan tiyatrocu kadınların iki ayrı farklı pozu (Görsel 2.1 ve Görsel 2.2) yer almıştır.

Her iki fotoğrafta da resmin gössterenının tiyatrocu kadınlar olmasının yanında, resmin gösterilenleri Osmanlı toplumunda henüz Müslüman kadınlara açılmamış bir alan olan tiyatro sanatını icra eden Batı modeline uygun kadınlardır. Yine **Piyano'**nun 18 Teşrinisani 1326 (Kasım 1910) tarihli 10. nüshasında *"ileride kendisiyle iftihar edeceğimiz Arshalouis Hanım"* açıklamasıyla paylaşılan fotoğraf (Görsel 2.3), düz anlam bakımından bir kadın tiyatrocuyu temsil etmekteyse de, yan-anlamı resim alt yazıdan rahatlıkla analiz edilebilmektedir. Zira sunulan kadın portresi, iftihar edilen bir profildir.



Görsel 2.1: Piyano mecmuası, 9. nüsha, sayfa 98 de yer alan tiyatrocu kadın fotoğrafı. *(Artist Burhaneddin Bey'in dansözlerinden Kosmoslar.)*



Görsel 2.2: Piyano mecmuasının 9. nüsha, 104. sayfasında yer alan tiyatrocu kadın fotoğrafı. *(Burhaneddin Bey kumpanyası birinci aktristi Suzan Hanım)*



Görsel 2.3: Piyano mecmuası 18 Teşrinisani 1326 tarihli 10. nüshasının 109. sayfasında yer alan kadın fotoğrafı. *(İleride kendisiyle iftihar edeceğimiz aktrist Arshaloulis Hanım)*

Piyano'nun 22 Teşrinisani 1326 (Kasım 1910) tarihli 18. nüshasındada yine "*Ağam eğleniyor*" isimli tiyatrodan bahisle üç ayrı fotoğraf yer almıştır. Göstereni bakımından bu fotoğrafların ikisi (Görsel 2.4 ve Görsel 2.5) yine tiyatrocu kadınları sergilerken gösterilenleri, giyim kuşam ve verilen pozlarla, dönem Müslüman Osmanlı kadın kabulünün ötesinde bir resim çizmektedir. Her şeyden önce tiyatro sahnesinin 1920'lere değin Müslüman Türk kadınlarına yasak olduğu[1085] bir dönemde, dergi içeriğinde yer alan *aktristler, iftihar edilen* profillerdir.

1085 Kurnaz, **a.g.e.,** s. 97.



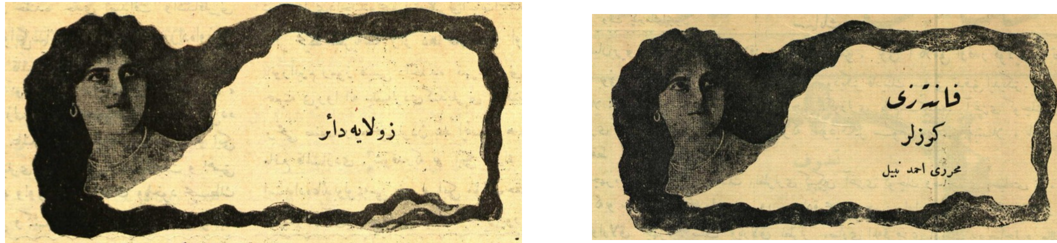
Görsel 2.4: Düşünüyorum (Piyano) mecmuası 22 Teşrinisani 1326 tarihli 18. nüshanın 216, 217 sayfasında yer alan resimler. (Üst yazı: *"Bizde ahali nelere rağbet ediyor" Sağdaki resim altı: "Sahne-i milliye direktörü Reşad Bey";* Soldaki resim altı: *"Labell Rosalya.* En alt satır: *"Ağam eğleniyor bir piyes değildir. Sarf-ı variyette numaralarını bir biriyle münâsebetdâr bir hale sokmak için Reşat Bey tarafından*...[devamı diğer resim altında.])



Görsel 2.5: (Üst yazı: *"Geçen Ramazan mütemadiyen otuz defa oynayan 'Ağam eğleniyor' oyununun mürettib ve fâillerinden".* Sağdaki resim altı*:"Madam Darkus";* Soldaki resim altı: *"Matmazel Tuska".* En alt satır: *"..tertîb olunmuş bir 'güyâ revü'dür ki bir müstebidin câriyelerini oynatarak eğlenmesini tasvîr eder.")*

Derginin **Düşünüyorum** adıyla yayına devam ettiği 29 Teşrinisani 1326 (Aralık 1910) tarihli 19. sayıda yer alan *"Küçük bir dansöz Matmazel Bertran"* altyazılı balerin kız fotoğrafı, baleye yüklenen *modernlik* algı ve kabulünün dönem şartlarında başlamış olduğunun önemli bir göstergesidir. Göstereni bale yapan küçük kız olan foroğrafın gösterileni bugün hala modern ailenin bir parçası olarak kabul edilen ve tamamiyle Batı kültür ve sanatını temsil eden bale ve balerin çocuktur. Bu bağlamda diğer fotoğraflar gibi bu örnek de sayfa düzeni içinde, bağlamdan bağımsız, ince bir süsleme çizgisiyle metinden ayrılarak yerleştirilmiştir.

Diğer taraftan yine derginin 18. nüshasında Ahmed Nebil'in *"Fantezi: Gözler"* isimli kısa mensuresinin ve 19. nüshada imzasız yayınlanan *"Zola'ya Dair"* metninin başlıklarını süsleme amaçlı kadın figürü kullanıldığı tepit edilmiştir. Göstereni uzun saçları ile başlığı saran güzel kadın olan çizimler (Görsel 2.6), edebiyat ürünlerinin başlığında kullanılmış olmakla birlikte gösterileni bakımından dönem Müslüman-Türk kadınının kamusal alandaki görüntüsünden ziyade, hayalî bir kadını temsil etmektedir.



Görsel 2.6: Düşünüyorum 18. ve 19. nüshalarında yer alan başlık süsleyici motifler *("Zola'ya dair", "Fantezi: Gözler. Ahmed Nebil")*

4.2.3.3. Piyano Mecmuasında Kadın Söylemi

Piyano mecmuasında, 10 Ağustos 1326 tarihli ilk sayısından itibaren kadın konulu metinlerin, zaman zaman kadının toplumsal statüsü hakkında makale türü yazıların yer aldığı, zaman zaman ise hiciv içeren, kadını belirli bir profil içine yerleştiren üslupla kaleme alınmış metinlerin varlığı dikkat çekmiştir. Bu bağlamda

Piyano mecmuası özellikle Baha Tevfik'in etkisiyle materyalist düşüncenin etkisinin yoğun hissedildiği, Batıcı aydınlar tarafından yayınlanmış bir dergi olarak, kadının dönüşümünü zihinsel alanda inşa edici içerikte yayınlara yer vermiştir. Toplam 21 nüsha neşredilen derginin içinde tespit edilen kadın konulu metinlerde Osmanlı toplumunda kadının statüsüne temas edilen, dolaylı vurgulardan ziyade, belirli meseleler hakkında doğrudan fikir beyan eden makale ve kısa yazılara yer verilmiştir. Bunların bir kısmı fikrî metinler olmakla birlikte, bir diğer kısmı edebi metinler içinde kadın konusuna temas eden ayrıntılardır.

Dergide özellikle Müslüman Osmanlı kadınının içinde bulunduğu durum Avrupalı kadınlar ile karşılaştırılarak ele alınmıştır. Bağlantılı olarak *"muhadderât-ı İslamiye"* ifadesinin Müslüman Osmanlı-Türk kadınını temsilen kullanıldığı, İslam dininin kadının önüne koyduğu engellerin vurgulandığı görülmektedir. Feminizme atıf yapılarak kadınların hak ve hukuk eşitliğine duyulan ihtiyacın dile getirildiği dergide, bu hak ve hukuku engelleyenin *"esâret-i mâziye [geçmişin esareti]"* olduğu, geçmişe dair zincirlerin kırılmasının kadının önünü açacağı ifadeleri, Batıcı aydınların Batı temayüllerini dile getirme yöntemi olarak yorumlanabilir. Baha Tevfik başta olmak üzere yönünü Batı'ya çeviren ve entellektüel gelişimini de yalnızca Batı örneğini takiple şekillendiren isimlerin etkisi bu noktada hissedilmektedir.

Derginin kadın söylemi dahilinde zikredilmesi gereken bir diğer unsur ise kadın-erkek ilişkilerine yapılan vurgudur. Tespit edilen fikrî, edebî veya hiciv yazılarında neredeyse ortak nokta denecek boyutta kadın-erkek ilişkilerindeki sınırlılıklar, gelenek ve dinin getirdiği bu sınırlılıkların topluma verdiği zarar konu edilmiştir. Dolayısıyla evlilik biçimleri, kadının kamusal alandaki varlığı ve ahlak gibi konular işlenmiş, kadının eğitim aracılığı ile dönüşümü konu edilmemiştir. Yine bu yaklaşımın bir neticesi olarak kadının fiziksel ve ruhsal zayıflığının erkeklerce tahakküm edilmelerine, cinsel bakımdan taciz ve tecavüze sebebiyet veren bir aldatılmaya sevkettiğinden bahisle, bu durumdan kurtuluş için erkeklere çağrı niyetinde uyarılar içeren bir dilin var olduğu görülmüştür. Kadınların zayıflık ve

cahilliklerinin kullanılmasının uygunsuzluğuna, erkeğin cinsel istek ve arzularını dizginlemesi gerekliliğine dair ayrıntlar göze çarpmaktadır. Dolayısıyla kadının dönüşümünü doğrudan erkeğin dönüşümüne bağlayan, sebep sonuç ilişkisinde hiç kuşkusuz erkeği domine eden bir dil kullanılmıştır. Bunun yanında kadının meşrepçe bayağılığına, 'erkeği parmağında oynatan kadın' imalarına dergi içeriğinde sık sık rastlanmaktadır.

Bu vurgulardan yola çıkarak Berktay'ın dönem erkek aydınlarının kadın savunusu hakkındaki yorumunu hatırlamka faydalı olacaktır. Zira bu yoruma göre başta Jön Türkler olmak üzere Osmanlı aydınlarının kadın sorununa gösterdikleri özel ilginin motivasyonu kadın-erkek ilişkilerinden duydukları memnuniyetsizlikte yatar.[1086] Benzer bir yorum Altından'dan da gelmektedir. Ona göre bazı Osmanlı elitlerinin kadın hakları savunusu altında, yüzyıllarca süren dinsel *(buna bağlı olarak cinsel)* baskı ve bunalımlara karşı Batıcılık fikirlerine sığınarak dinsel ve cinsel özgürlüğe kavuşma umudu yatar.[1087] **Piyano** mecmuasındaki kadın-erkek ilişkilerinin sınırlılığından duyulan rahatsızlığın telaffuz edildiği metinlere bakıldığında, bahsi geçen bu hoşnutsuzluğun hatırlanmaması mümkün değildir. Batı örneği doğrultusunda dönüşüm ve değişimin desteklenmesi neticesinde kadın-erkek ilişkilerinde gelineceği tahayyül edilen noktanın, Osmanlı tecrübesine nazaran bir hayli serbesti anlamına geldiği göz önüne alındığında, kadının yeni bir kimliğe bürünmesine, geçmişle ilgili dinsel ve geleneksel bağlardan kurtulup, toplumun ve mekanların yeniden düzenlenmesi gerektiğine dair söylemin dergide yer aldığını belirtmek mümkündür.

Piyano'da kadının kamusal alana çıkışını temsil eden unsurlar olarak da okunabilecek tiyatrocu kadın fotoğraflarının, söylemsel bakımdan açık bir mesaj verdiği ifade edilebilir. Dönem Müslüman-Türk Osmanlı kadınını temsil etmeyen figürler üzerinden ve sayfa düzen unsuru olarak kullanılan motifler aracılığı ile, Batı örneğine yakın, din ve gelenek sınırlamalarını aşmış bir profil çizilmektedir. Fotoğrafların, Osmanlı toplumunda yaygınlığı olmayan, görünürlüğü sınırlı bir

1086 Berktay, "**Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye",** s. 13.
1087 Altındal, **a.g.e.,** s. 131.

gruptan seçilerek, sanat ve sanatçı vurgusu ile, yerleştirildikleri sayfaların içeriklerden bağımsız, bağlamdan kopuk olarak tek başlarına sunulması da belirli bir amaca hizmet ettiklerinin ifadesi olarak okunabilir. Eğer bu amaç, Osmanlı toplumunda yeralan klasik kadın kimliğinin dışındaki bir profilin idealize edilmesi ise, bu dönüşüm için özellikle I. Dünya Savaşı'nın akabinde yaşanan siyasi ve toplumsal gelişmelere kadar geçen sürenin beklenmesi gerekecektir, ancak temsiliyeti bakımından Batılı sanatçı formundaki yeni modern kadın figürünün basında yer alması önemli bir hazırlık sürecini ifade etmektedir.

4.2.4. Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası

5 Mart 1328'de (18 Mart 1912) yayın hayatına başlayan **Yirminci Asırda Zekâ (YAZ),** kapak klişesinde yer alan *"Karagöz gazetesi sahib-i imtiyazı Ali Fuad"* açıklamasıyla, başyazarlığını *"Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesi müessisi Baha Tevfik"* olmak üzere on beş günde bir neşredilen *"ilmî ve edebî, musavver risaledir"*. Derginin ikinci kapak hükmündeki sayfada yer alan, dergi isim ve diğer bilgilerin bulunduğu klişe altında *"Felsefî, ilmî, edebi her türlü terakki ve teceddütlerden bâhis, gençlerin yirminci asra layık içtimai ve siyasî bir terbiye almalarına hâdim on beş günlük gazetedir"* yazmaktadır. S*ahib-i müessisleri* Ali Fuad, B. S. Saparatis ve Baha Tevfik olan **YAZ,** 14. nüshaya kadar Fuad Samih müdir-i mesullüğünde neşredilmiş, 15. nüshadan sonra klişeye mesul müdür ve başmuharrir olarak Baha Tevfik'in ismi yazılmıştır.

YAZ 14 Ekim 1912 tarihli 16. nüshadan sonra başta Balkan Savaşlarının patlak vermesi sebebiyle tatil edilmiş, 5 Şubat 1914'de 17. nüshadan itibaren **Zekâ** başlığıyla yeniden yayına girmiştir. Baha Tevfik **Felsefe** dergisinde yaptığı açıklamada *"felsefeye hayli hizmet etmiş"* **YAZ** mecmuasının *"gaile-i harb"* sebebiyle neşriyatına nihayet verildiği, hazırlıklar tamamlanana kadar **Felsefe** mecmuası üzerinden yayının devam edeceğini ilan etmiştir.[1088] Bu bakımdan değerlendirildiğinde **Felsefe** mecmuası **YAZ** mecmuasının yarattığı boşluğu

1088 Akgün, **a.g.e.,** s. 144; Baha Tevfik, "Birkaç Söz", **Feslefe Mecmuası,** N. 1, 1329, s.1.

doldurmak üzere Mayıs 1913 ile Ekim 1913 tarihleri arasında 10 sayı şeklinde yayınlanmıştır. Dolayısıyla **YAZ** mecmuasının basın tarihinde **Felsefe** mecmuası kadar anılmamakla birlikte, Baha Tevfik idare ve sorumluluğundaki yayın, materyalist görüşlerin yayılması yönündeki hedeflerini anlamak bakımından en az **Felsefe** mecmuası kadar elverişli bir mecra olduğu aşikardır. Çalışma kapsamında kadın kimliğinde yeniden inşa faaliyeti çerçevesinde değerlendirilen **YAZ'**ın**,** konuya yaklaşımı bakımından örneklemdeki diğer dergilerle karşılaştırıldığında oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmüştür.

Çalışmanın tarih aralığı içinde yer alan ve aynı zamanda derginin **YAZ** ismiyle yayınlandığı ilk aşamadaki 16 nüshanın tamamı incelenmiştir. Dergi, **Zekâ** ismiyle devam eden yayınına 34. nüshasında Temmuz 1914'de nihayet vermiştir. I. Dünya Savaşı girişine kadar Baha Tevfik yönetiminde yayınlanan ve ölümü ardından kısa süre sonra kapanan dergi, II. Meşrutiyet sonrası fikir dergiciliğinde Batıclık paradigmasını temsiliyeti bakımından, hakkı kendisine teslim edilmemiş önemli bir yayındır.

Derginin içeriğine bakıldığında oldukça zengin bir çeşitlilik görülmektedir. Başta Baha Tevfik olmak üzere Ahmet Rıfkı, F. İkbal, Fuad Samih, Fikri Tevfik, Ömer Seyfeddin, Kemal Emin, Rahmi, Salih Fuad, Ahmed Nebil, Hüseyin Kami, Suphi Ethem ve diğer bir çok isimin, müstear kullanarak veya kendi imzalarıyla yazı kadrosunda yer aldığı görülmüştür. Fikir dergiciliği kategorisinin önemli bir temsilcisi olan **YAZ,** başta feslefe olmak üzere, edebiyat, tenkid, siyaset, din, sanat tarihi, tarih, coğrafya, biyografi, sağlık, mizah, neşriyat tanıtımları gibi bir çok konuda yayın yapmıştır. Derginin felsefe içerikli metinlerinin, özellikle Baha Tevfik'in materyalist filozofları ve fikirleri hakkında kaleme aldığı, bu isimlerin felsefeyi ilmîleştirdikleri ve fennîleştirdikleri[1089] kabulü çerçevesindeki yazılardan meydana geldiği görülmektedir. Materyalizmi metodik şekilde yayan bir neşir organı olarak **YAZ**[1090]**,** Teceddûd-ü İlmî ve Felsefî Kütüphanesinin yayın organı olarak, kütüphanenin neşrettiği felsefe kitaplarının tanıtımını üstlenmiş, aynı zamanda Şark

1089 Akgün, **a.g.e.,** s. 152.
1090 **A.e.,** s. 156

felsefesi, İslam felsefesi ve İslam tasavvvufuna dair metinlere de yer verilmiştir. *"İslamiyet Hakkında Avrupa Hükemasının Fikirleri 1: Felsefiyat"* başlıklı, Ernest Haeckel'in İslam hakkındaki yorumlarına yer verilen makaleler ilgi çekicidir. Aynı zamanda mecmuada Machiavelli'nin **Prens** isimli eseri hakkında, Haydar Rıfat imzasıyla uzun soluklu bir makale dizisi yayınlanmıştır.

Üç sütundan oluşan sayfa mizanpajıyla derginin güncel sorunlarla alakalı, sosyal hayatı konu alan bölümleri, haber paylaşımları önemli bir yer tutarken, kadın konulu metinlerin yoğunluğu dikkat çekicidir. Aynı zamanda derginin klişesinde ifade edildiği şekilde *musavver (resimli)* olduğu, her sayıya ait bir kapak fofoğrafı kullanıldığı, çizim veya gerçek fotoğraf kullanılmak suretiyle bol miktarda görsel unsura yer verildiği görülmüştür. Bu noktada **YAZ** mecmuasının kadın konulu metin ve görsellerin tespit ve analizine geçmek uygun olacaktır.

4.2.4.1. Yirminci Asırda Zekâ Mecmuasında Yer Alan Kadın Konulu Metinlerin Analizi

Daha önce de ifade edildiği gibi çalışma içerisinde mecmuanın **Yirminci Asırda Zekâ (YAZ)** adıyla yayınlandığı 16 nüshanın tamamı taranmış, kadın konulu metin ve görsellerin tespiti yapılarak analizleri gerçekleştirilmiştir. Böylece Tablo 8'de de görüldüğü üzere derginin doğrudan kadını konu alan içeriğinin önemli bir kısmını moda, güzellik ve adab-ı muaşeret hakkındaki yazılar oluşturmuştur. Ardından sırayla makale tarzı dört ayrı metin ile tenkid, tiyatro oyunu ve deneme tarzı üç ayrı edebiyat türü yazıda kadının konu edildiği tespit edilmiştir. Dergiye gelen ve kadının tesettürünü konu alan iki mektup ile kadın fizyolojini konu alan bir sağlık yazısı da yine doğruca kadınla alakalı içeriğe sahiptir. Dünyada kadın polis memuru uygulamaları hakkında yorumlar veren kısa bir haber metni de taramada göze çarpmıştır.

Tablo 8'de de görüldüğü gibi, **YAZ** mecmuasında tespit edilen kadın konulu metinler bir çok kategoriye ayrılabilecek yoğunluktadır. Bu metinlerin analizi yine

nüsha sıralamasına göre başlamış, makalelere cevap ve itiraz içerdiği görülen mektup ve metinlere dönüşler yapılmak suretiyle bağlamdan kopulması engellenmiştir. Edebiyat kategorisinde yer alan, dört ayrı nüshada dergiye ek olarak verilen tiyatro oyunu *"Kapatma"* ile moda, güzellik ve adab-ı muaşeret üst kategorileri ile alakalı metinler topluca değerlendirilmek suretiyle analize tabi tutulmuştur.

YAZ Mecmuasında Kadın Konulu Metinlerin Türü	**Sayısal Veri**	**Nüshalar**
Moda-güzellik	9	2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 16
Edebiyat-tenkid	8	3, 4, 5, 6, 7, 14, 16
Adab-ı Muaşeret	4	4, 6, 12, 14
Fikrî Makale	4	1, 2, 6, 6,
Mektup	2	3, 6
Haber-yorum	2	12, 14
Sağlık	1	4

Tablo 8: Yirminci Asırda Zekâ Mecmuasında Tespit Edilen Kadın Konulu Metinlerin Konularına Göre Dağılımı

Böylece, metinlerin analizine ilk sayıda yer alan Hüseyin Kami imzalı *"Kadınlığın Mevkii"* başlıklı makalesiyle başlamak yerinde olacaktır. **YAZ** mecmuasının 5 Mart 1328 (1912) tarihli ilk nüshasında yer alan makale *"Umûm-u Nisvan-ı Müslimîne hitab ediyorum"* şeklinde başlamış ve doğruca Müslüman Osmanlı kadınlarına seslenmiştir. Makalenin ana fikri, Meşruti idarenin kadının haklarını elde etmesinde kendi başına değişimi ifade etmeyeceği, bir alet olmaktan

öte anlamı olmayan Meşrutiyetin ancak bir siyaset biçimi olduğu, kadının hak kazanmak için kendisinin çaba sarfetmesi gerektiğidir. Bu noktada erkeklerin kadına hakettiği hakkı teslim etmeyeceğine dair vurgular yapılan şu ifadeler takip etmiştir: *"Kadınların, maneviyat itibariyle katiyen bir inkılaba mazhar olmayan erkeklerden ümid muâvenet etmeleri biraz gariptir. Âlem-i İslam'da en az işitilen, hatta hiç işitilmeyen birşey varsa o da kadınlarımızın âvâze-i iştikâsıdır [şikayetle yükselen sesleri]."*[1091] Aynı zamanda Müslüman kadınların hak ve hukuk savunusu yapmakta yetersiz kaldıklarına dair şikayetler de metinde yer almıştır.

Makale yine doğruca İslam aleminde kadının yerinin erkeğe nazaran ne denli eşitsiz olduğuna vurgu yapmakta, mevcut meclis sisteminde kadının temsil edilmeyişinden şikayet etmekte, kadın ve erkeğin birbirlerini temsiliyette rıza ve muvafakat eksikliğinden bahsin ardından, erkek ve kadının aralarında medeni münasebetin mevcut olmayışından şikayet etmektedir. Tüm bu mühim eksikliklerin giderilmesinin, kadının eğitim konusundaki haklarını istemekten geçtiğini ifade etmektedir. Aşağıdaki cümleler, İslam aleminde kadının durumunu değerlendiriyor olması bakımından önemli söylemsel doneler içermektedir:

> "Kadınların tâlim ve terbiyesine mebâliğ-i mühimme [önemli miktarlarda bütçe] tahsis ettirmeğe hükümâtı mecbur edebilmek için, Avrupa'da bir çok emsâli olduğu gibi Alem-i İslam'ın her tarafında 'terakkî ve teâli-i nisvân' cemiyetleri teşekkül ederek bıkmadan, usanmadan, hele asla me'yus olmadan hükûmâta müracâat-ı mütevâliyede bulunmalıdırlar."[1092]

Böylece makalenin başından itibaren dile getirilen kanaatin Doğu-Batı karşılaştırması içerdiği, Avrupa feminist hareketlere atıfta bulunulduğu görülmektedir. Ancak bu şikayetin 1912 tarihi bağlamında hakkaniyetli olup olmadığı tartışmalıdır.

Hüseyin Kâmi makalesinde kız çocuklarının eğitimi için ayrılan bütçeye eleştiri getirmekte, *"medeniyet tesisi"* için kullanılması lazım gelen vergilere yaptıkları katkıların kadınlara geri dönmediğini ifade etmekte ve bir takım istatistiki bilgiler vermektedir. Metnin devam eden kısmında yine Avrupalı kadınlara atıflar

---

1091 Hüseyin Kâmi, "Kadınlığın Mevkii", **Yirminci Asırda Zekâ,** N. 1, 5 Mart 1328, s. 8.
1092 **A.y.**

yapılmış, Osmanlı kadınlarının Avrupa modasını takibe gösterdikleri titizliği, hak savunusunda göstermedikeri iddia edilerek, serzenişte bulunan aşağıdaki cümleler serdedilmiştir:

> "Avrupa'da her sene tebeddül [değişen] ve tahavvül [dönüşen] eden kadın modalarını derhal kabul etmekle anlaşılıyor ki, Avrupa'nın müterakkî [ilerlemiş] kadınlarıyla bizim kadınlarımız arasında ruhen bir i'tilâf [ayrılık] ve câzibiyyet-i medeniyye vardır. Eğer kadınlarımız biraz da şecâat-i medeniyye [medeni cesaret] hususunda onları kendilerine rehber ittihaz ederek işe başlayacak olurlarsa pek az zamanda hukûk-u meşrualarına [meşru haklarına], hukûk-u meşrûa-i ma'sûbelerini [meşru haklarının felaketini] dest-i tahakküm-ü ricâlden [erkeklerin tahakkümünden] kurtarmaya muvaffak olurlar."[1093]

"Bir milletin nisvânı derece-i terakkîsinin mîzanıdır [ölçüsü]" ifadelerinin çokça zikredilmesine rağmen bu minvalde durumu iyileştirmek adına gayret gösterilmediğine, annenin ailedeki yerinin önemine yapılan vurgulara rağmen eğitim konusunda yeterli adım atılmayışından erkekleri sorumlu tutan bir yaklaşımın kaleme alındığı makalede, kadınlara Avrupalı kadınlar örnek gösterilmeye devam edilmektedir. *"Eğer kadınlarımız yirminci asırda Avrupa kadınlarının vâsıl olduğu mertebe-i bülend-i ictimâiyyeye erişmek istiyorlarsa… artık Allah için olsun bu sükûtu ihlal etsinler"*[1094] ifadelerinin ardından makale; *"Ben ve benim fikrimde olan arkadaşlarım feministlikle itham ediliyoruz. Eğer feminizmin manası, hâkimiyet-i milliye esasında kadınların da hukûkunu tanımak ve itiraf etmek ise, işte biz mea-l iftihar feminist olduğumuzu ilan ediyoruz!.."*[1095] cümleleri ile sona ermektedir.

Buradan hareketle öncelikli olarak, daha evvel de ifade edildiği gibi dönem feministlerinin, erkeklerin kadın savunusuna tedbirli yaklaştıkları ve yaklaşımlarını yetersiz bulduklarını, hatta zaman zaman tepki gösterdiklerini hatırlamak yerinde olacaktır. Başlangıçta erkeklerin kurmaya başladığı kadın cemiyetlerinin ve yayın organlarının zamanla kadınların eline geçtiği, erkek hakimiyetinin bu alanda da kısmen reddedildiği rahatlıkla söylenebilir. Bu anlamda metinde geçen ifadelerin, dönem feministlerince hoş karşılanmadığı çıkarımı hatalı olmayacaktır. Zira **YAZ'**ın

1093 **A.g.m.,** s. 9.
1094 **A.y.**
1095 **A.y.**

6. nüshasında, Saime Niyazi imzasıyla dergiye ulaşan bir eleştiri mektubu dikkat çekmektedir. Aynı nüshada Hüseyin Kâmi, gelen itirazlara çeşitli açıklamalar serdettiği bir makale daha kaleme almıştır. Bu metinlere geçmeden önce ele alınan ilk metnin içeriğindeki bazı noktalara kısaca değinmek ve bağlamla alakasını kurmak faydalı olacaktır.

Hüseyin Kami makalesinde iddia edilenin aksine, Osmanlı kadın hareketi, Batı'da yer alan birinci dalga feminist hareketiyle uyumlu biçimde özellikle II. Meşrutiyet sonrasında çalışmalarını sürdürmüş, hak taleplerini hem cemiyetler, hem de basın yoluyla dile getirmişlerdir. Batı'daki feminist oluşumun benzeri şekilde yardım cemiyetleri kurmakla işe başlayan hareket, kadının eğitimini destekleyen, yaşam biçimini değiştirmeyi hedefleyen, kadın hak ve hukukunu savunan cemiyet ve örgütler çatısı altında gelişmiştir. Kadının hak ve hukuk arayışında aktif yer alan Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye'nin 1864'te kurduğu **Cemiyet-i İmdadiye**, 1908'de kurulan **Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti** ve aynı yıl kurulan **İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi**, Selanik'te 1908'de varlıklı kadınların kurduğu ve dünyadaki gelişmeleri yakından takib eden **Teâlî-i Vatan,** eğitim konusunda halka yardımcı olmayı görev edinen **Cemiyet-i Hayriyye-i Nisvâiniyye** ile Halide Edib'in 1908'de kurduğu **Teâlî-i Nisvân Cemiyeti,** dönemin önemli cemiyetleri arasındadır. Aynı zamanda İngiliz süfrajet feminist hareketiyle yakın temas halinde oldukları da kaydedilmektedir.[1096] Elbette savaş koşullarının ortaya çıkması ile cemiyetlerin amaç ve hizmet alanı değişim gösterecek ve özellikle I. Dünya Savaşı'nın yarattığı ortam hem dünyada kadın hakları mücadelesini, hem de Türkiye örneğini farklı bir boyuta taşıyacaktır. Dolayısıyla **YAZ** mecmuasında yer alan mezkur makalenin değindiği bir sessizlikten bahsetmenin, Avrupa kadın hareketine bigane kalındığının kabulünün mümkün olmayacağının ifade edilebileceğini belirtmekle birlikte, yazarın mevcut durumu yetersiz bulduğu varsayımı daha makbuldür.

1096 Toprak, **a.g.e.,** ss. 18-26; Kurnaz, **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını,** ss. 77-79.

Diğer taraftan aynı seslenişin 1930 koşullarında **Cumhuriyet** gazetesinde *“Genç Kızlara Niçin Hürriyet Vermiyoruz?”*[1097] başlıklı nüshasında ele alındığı hatırlandığında, kadınların kendi haklarını yeterince savunmuyor olmaları vurgusunun aydınlarca uzun süre daha dile getirileceği görülecektir. Zira 1912 yılına ait Hüseyin Kâmi makalesinde yer alan kadına kendi hakkını savunma telkinine, **Cumhuriyet** gazetesinde 1930 yılında; *“Beşikten tabuta kadar elleri ve ayakları zincirli bu genç kıza niçin korkuyorsun derken, haklı mı diye değil, niçin bu zincirleri koparmıyorsun, diye sormak lazım”*[1098] ifadeleri ile hala rastlanıyor oluşu, bu minvaldeki yaklaşımın aydınların zihinlerinde yaşamaya uzun süre devam ettiğini göstermektedir. Ancak her şeye rağmen **YAZ** mecmuasındaki mezkur metin, kadın hak ve hukukundan bahsedişi, şekillenmesi hedeflenen bir kadın kimliğine vurgu yapması bakımından dikkate değerdir.

Sırası gelmişken **YAZ** mecmuasının 14 Mayıs 1328 (1912) tarihli, 6. nüshasında yayınlanan Saime Niyazi imzalı *“İctimâiyyat: Kadınların Mevkiî”* başlıklı, Hüseyin Kâmi’nin mezkur makalesine cevap niteliğindeki yazısından bahsetmek yerinde olacaktır. Metin **YAZ** mecmuasının kadın kaleminden çıkan fikrî içerikli tek makaledir. Bu bakımdan önemine dikkat çekmekte fayda vardır. Mektup olarak dergiye ulaşan metinde Saime Niyazi, Hüseyin Kâmi’nin fikirlerini değerlendirmekte, makalesine her iddiasına cevap niteliğinde tenkid getirmektedir. Mekteb-i Fevziye mezunu olduğunu ifade ederek sözlerine başlayan Niyazi öncelikle Kâmi’nin kadınların milletvekili erkeklerden hak talebinde bulunmasının anlamsızlığını ifade edişi ile eğitim hakkı için yine meclise başvurarak seslerini yükseltmelerini tavsiyesi arasındaki tezata vurgu yaparak; *“Binaenaleyh kadınlar kendilerinin hiçbir hakkı bulunmayan hükümete ne sıfatla mürâcaât edip de bir talebde bulunabilir ve bu taleb nasıl meşrû olabilir, ve bunun neticesi olarak kadınlara bu sûretle hareketi tavsiye muhal olabilir mi?”*[1099] sorusunu yöneltmiştir. Ayrıca Kâmi’nin, kadınların vergideki payları ile alakalı paylaştığı istatistiği eleştirmekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

1097 Kırkpınar, **a.g.m.,** s. 20. Cumhuriyet Gazetesi, 25 Mart 1930.
1098 **A.y.**
1099 Saime Niyazı, “İctimâiyyât: Kadınların Mevkıî”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 6, 14 Mayıs 1328, s. 90.

> “Bugün mevki-i tatbikde bulunan kanunlar mucibince verdiğimiz vergiler adeta kendimizi muhafaza ve müdafaa için hükümete verdiğimiz cizyeden başka birşey olmadığı gibi, kadınların bugünkü mevkii de bir tabi’den bir derebeyinin elinde bulunan ve her gün inleye inleye hayatından bir parça kaybeden zavallıların mevkiinden farkı yoktur. Ve işte muazzez hemşilerierim bu gün içinde bulunduğumuz hakikat-i ictimaiyye budur.”[1100]

Kadınların vergi veriyor olmasının hak talebinde bir koşul olmasını eleştiren Saime Niyazi, kadınlara seslenerek seçim kanununa itiraz etmeye ve hak taleb için ses yükseltmeye davet etmektedir. Kadın-erkek eşitsizliğini vurgulayan aşağıdaki cümelelerle, kadının çocukluk çağındaki bir erkekden daha aşağıdaki bir hak sınırlamasının içine yerleştirilmesinden duyduğu üzüntüyü ifade etmekte ve kadınları bu duruma dur demeye davet etmektedir:

> “..bu tabiîyet, esaret zincirlerinden kendimizi kurtarmaya çalışalım. Bugün henüz küçük yaşında, taht-ı sabâvetde [çocukluk çağında] bulunan bir erkeği hakimiyet-i milliyeye iştirâk ettiren defâtir-i esâsiyeye bu kendilerinin ne olduklarını bilmeyen çocukları idhâl edip de bize bu ufacık hakkı bile vermeyi çok gören, bizi pek adi mevkiye hatta esir mevkiîne indiren intihâb [seçim] kanununu ta’dil ettirmeye çalışalım”[1101]

Bu nokta, Cumhuriyet’e geçişte kadın hakları savunucusu kadınlar ile güç ve iktidarı temsil eden erkekler arasında yaşanan çekişmenin bir ayağı olan *çocuk kadın* tartışmalarının dönem itibariyle başlamış olduğunu görmek açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla, Nezihe Muhiddin’in 1923 yılında parti kurma girişiminin engellenerek, demokratik hayatı kadınsız başlatan Cumhuriyet ideolojisinin, *çocuk kadın* kabulünün kadınsız bir inkılap doğurduğu, tek tipleşmiş, erkek egemen iktidarca şekillenmiş, itaatkar bir kadının teşekkülüne sebep olduğu problematiği ve iddiası[1102] Meşrutiyet aydınlarınca temelleri atılmış bir tartışmanın devamı niteliğinde okunabilir. Buradan harketle kimliğinin değişim ve yeniden inşası adına kadına sesini çıkarmasını öğütleyen zihniyete karşı Saime Niyazi’nin serzenişi, bu inşada yetişkin rolü verilmeyen, erkekten hak dilenmek zorunda kalan bireyler olmalarınadır. Niyazi, bu değişimi kendilerinin yaratması yolunda en önemli engel olarak gördüğü seçme ve seçilme hakkının tartışılmasını, seçim kanununun yeniden

1100 **A.g.m.,** s. 91.
1101 **A.y.**
1102 Zihnioğlu, **a.g.e,** ss. 23, 227-233.

gündeme gelerek güncellenmesini taleb etmektedir.

Bu noktada bir parantez açarak *"Osmanlı Müslümanlarında Feminizm"* başlığıyla van Oss tarafından kaleme alınan makalede yer alan II. Meşrutiyet öncesi Osmanlı kadın hareketinin siyası hak iddiasının yer almadığı eleştirisini hatırlamakta fayda olacaktır. Van Os'un, Osmanlı kadın hareketinin kendisini feminist olarak nitelemediği, bunun da en önemli sebebinin siyasi hak iddiasında bulunan İngiliz sufrajet hareketinin savunu yönteminin Osmanlı Müslümanları için kabul edilebilir olmadığı yorumunda bulunduğu görülmektedir. Böylece tam eşitlik peşinde olmayan bir Osmanlı kadın hareketine vurguda bulunmaktadır.[1103] Berktay bu yaklaşımı eleştiriken Wollstonecraft'ın da içinde yaşadığı toplumun şartlarına bağlı olarak hak talep ettiği, siyasi hak talep edecek olgunlukta olmayan şartları zorlamadığını ifade etmiştir.[1104] Bağlantılı olarak Saime Niyazi'nin bahsi geçen siyasi hak talebinin, dönem erkeklerince henüz abartılı bulunduğu ve ütopik bir beklenti olarak kabul edildiği, kimlik inşasında siyasi hakların yerinin olmadığı belirtilebilir. Zira, Hüseyin Kâmi'nin aynı nüshada Niyazi'nin makalesine verdiği cevapta bu duruma dair vurgu belirgin bir biçimde yapılmıştır.

Hüseyin Kâmi, *"Cevabımız: Kadınların Mevkıî"* başlıklı yazısında kendisinin kadınları eğitimde bütçe istemeye sevketmesiyle, Niyazi'nin seçim kanununda değişiklik talebi arasındaki bağlantısızlığı ve imkansızlığı belirtmektedir. *"Kadınları maârife teşvik ile, intihâb kanununu değiştirmek, hastalığa mukayese olunursa, hanımefendimizin mübtelâ oldukları bu müthiş vereme karşı benim hastalığım adî bir nezleden ibaret kalmış olacaktır"*[1105] sözleri ile Niyazi'nin talebi hakkında yorum yapmıştır. İngiltere sufrajetlerinin mücadelesini verdiği ve henüz kavuşmadıkları bir hak olan seçme-seçilmenin ancak büyük bir inkılap arkasından mümkün olabileceğini, dönem şartlarının henüz buna müsait olmadığını, icab ederse kanlı bir mücadelenin gerekli olduğunu; *"İntihâb kanununu değiştirebilmek için bir inkılâb-ı azîm, inkılâb-ı azîm-i fikrîye mütevakkıftır. Dünyada hiçbir millet izzet-i*

1103 Van Os, **a.g.m.,** s. 335-336.
1104 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** s. 95.
1105 Hüseyin Kâmi, "Cevabımız: Kadınların Mevkii", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 6, 14 Mayıs 1328, s. 91.

nefsini müstebidlerin pençesinden etrafı kanlara batmadan kurtaramamıştır ve kurtaramaz."[1106] cümleleri ile izah etmiştir.

Kendisinin yeteri derecede *inkılapperver bir muharrir* olduğunu ifade eden Kâmi, tesettür konusunda dönem Şeyhülislamı Abdurrahman Nesib Efendi'nin yayınladığı beyannameye kendisi ve dolayısıyla **YAZ** mecmuası dışında itiraz eden hiçbir aydının çıkmayışını da yadırgamaktadır. Bu noktada Kâmi'nin kendisini **YAZ** mecmuasını temsil eden bir isim olarak tanıtıyor olması[1107] önemli bir ayrıntıdır. "*İşte memelektte bir mevki-i edebî sahibi bulunanlar bile kadınlarımız hakkında hiss-i şükrâna muğayir bu gibi yazılarla âlem-i medeniyete bu zavallı muhiti, bir muhît-i cehl ve vahşet suretinde irâe ediyorlar [gösteriyorlar]."*[1108] derken, Şeyhülislam'ın ince peçenin terkinin günah ve hatta hayasızlık olarak değerlendiren ifadelerini derginin 2. nüshasında yayınladığı makalede yerdiğinden bahsetmiştir. Mezkur makale de kadın konulu metinler arasında aşağıda değerlendirilecektir.

Kâmi, Saime Niyazi'nin eleştirilerine cevap verirken kendisini feminist olarak tanımlar ve; "*Esasen bizim maksadımız, hanımlarımızın bu gîrudar [kavgalı, savaşlı] hayat karşısında sükutlarını ihlal etmek, avâze-i iştikâlarını efkâr-ı umumiyeye eriştirmektir"*[1109] diyerek yine kadınların sessizliklerinden şikayetlenir. Metinde dönemin eğitim almış kadınlarının, ideolojik yönelimleri farketmeksizin, gerçekleştirdikleri hak mücadelesi yeterli bulunmamakta, diğer taraftan seçme-seçilme gibi abartılı isteklerde bulunmamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Zira, Osmanlı aydınlarının, iktidar taraftarı veya muhalif, ideolojik olarak nerede konumlanırsa konumlansın kadının hak savunusunda hangi sınırları zorlayıp hangi noktada durulması gerektiğini belirleme yetkisini elinde tuttuğu kabulü bu metinde de ortaya çıkmaktadır. Yazar kadrosunda kadın muharrirlere yer verme ihtiyacı görmeyen **YAZ** mecmuası ve onu temsilen Kâmi'nin belirttiği gibi kadına ne zaman sesini yükseltip ne zaman yükseltmeyeceğini belirtecek üst akıl da *mevkî-i edebî* sahibi erkek Osmanlı aydınlarıdır. Bu zihin yapısının, 1923 yılında Nezihe Muhiddin

1106 **A.y.**
1107 **A.g.m.,** s. 92.
1108 **A.y.**
1109 **A.y.**

önderliğinde kurulmak üzere girişimde bulunulan ve kendisine kadının eğitimi başta olmak üzere önemli çalışma alanları belirleyen Kadınlar Halk Fırkası'nın faaliyetlerinin dönem hükümetince engellendiği ve yalnızca Kadın Birliği adı altında kısa süre için varlık mücadelesi verebildiği[1110] hatırlanırsa, kadının siyasi alanda görünmesine henüz hak verecek olgunluğa varmamış bu yaklaşıma 1912 gibi erken bir dönemde, Balkan Savaşı arefesinde rastlamak şaşırtıcı değildir.

Osmanlı kadınının özellikle II. Meşrutiyet'in hemen akabinde hak taleplerini ses yükselterek *"hürriyet, uhuvvet [kardeşlik] ve müsavaât [eşitlik]"*[1111] sloganı ile dile getirişlerinin, geçen zaman zarfında karşılık bulmadığı da aşikardır. Bu noktada Osmanlı kadın hareketinin milliyetçi projenin bir parçası olduğu, Osmanlı feminizminin rengini bu milliyetçi projeden aldığı, ulus-devletleşmenin geciktiği toplumlarda olduğu gibi kadınların bu egemen ideolojiden etkilendikleri iddiasının[1112] hatırlanfası faydalı olabilir.

Yine Hüseyin Kâmi kaleminden çıkan bir diğer makale, **YAZ** mecmuası 2. nüshasında yer alan, 18 Mart 1328 (1912) tarihli *"İctimâiyyât: Beyannâme-i Meşîhatpenâhı Münâsebetiyle"* başlığı taşımaktadır. Metin Aralık 1911 ila Temmuz 1912 yılları arasında görev yapan Şeyhülislam Abdurrahman Nesib Efendi'nin yayınladığı tesettür beyannamesi üzerine yorum mahiyetindedir. Balkan Savaşının patlak verdiği yıl, kadınların tesettür anlayışında meydana gelen gevşemeye dair uyarı niteliğindeki, tesettür kurallarına uyulmaması durumunda cezaî müeyyide uygulanacağına dair hatırlatmada bulunan beyanname[1113] hakkında yorum yapan Kâmi, makalesinde kadınlara haksızlık olarak telakki ettiği bölümlerden bahsetmiştir. Metinde, yalnızca kadınların uyarılması, İslam dinince erkeğin de kadınlar kadar sorumluluk sahibi olduklarının hatırlatılmaması eleştirilmektedir.

Makale tesettür kavramının açıklanmasıyla başlamakta ve verilen dipnotlarla İslam'da tesettür hükmüne dair ayrıntılara işaret edilmekte, peçenin bu hükümler

1110 Zihnioğlu, **a.g.e.,** s. 147.
1111 Serpil Çakır, **"Osmanlı Kadın Dernekleri"**, , s. 141.
1112 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** s. 105.
1113 Meral Altındal, "Şeyhülislam Abdurrahman Nesib Efendi'nin Tesettüre Dair Beyannamesi", **Toplumsal Tarih Dergisi,** C. 15, Sy. 87, Mart 2001, s. 24.

arasında yer almaması noktasında bilgi aktarılmaktadır. Metinde yazar İslam kadının tesettürünü tartışmaya açmamayı tercih etmekle birlikte, *“tesettür-ü nisvân îcâd-ı İslam’dan değildir, zaman-ı cahiliyette bu usûl Araplarda cârî idi. Eski Mısrîler, Asûrîler ve daha bir çok kabâil ve akvâm buna riâyet ediyorlar”*[1114] sözleri ve bir çok başka örnekle tesettürün aslında geleneksel bir giyim şekli olduğunu ifade etmektedir. Asıl vurguyu ise erkeklerin üzerine düşen dinî sorumluluğun hatırlatılması gerekliliği üzerinde yapmaktadır. Bu bağlamda Kâmi Kur’an’dan ayetler zikredip; *“Yollarda, mesirelerde bir kadın gördükleri zaman her türlü âdâb-ı nezâketi unutan erkekler hakkında bu beyannâmede bir inzâr vâki’ olmamalı mıydı?”*[1115] sorusunu yöneltmektedir.

Bağlantılı olarak Mısır’da “*Serseri Nizamnamesi*” yayınlandığında basında çıkan ve erkeklerin serserilikle ithamına gelen itirazlara vurgu yapan yazar, serserilerin cezalandırılmalarını uygun bulmakla birlikte “.. *fakat evlâd-ı vatanı serseriliğe sevkeden esbâbı ref’ etmek [kaldırmak] şarttır”*[1116] diyerek konuyu tesettürün bu noktada lüzumlu olduğu fikrine bağlamıştır. Burada serdedilen yaklaşımın, tesettürün gereklilik şartlarını sosyal hayatın bazı şartlarına bağlayan söylem yapısı dikkat çekmektedir. Erkeklerin üzerine düşen ve İslamca kendilerine emredilen hükümlere uymaları durumunda karşılıklı sorumlulukların, tesettür uygulamasında değişiklik yapılmasına müsaade edebileceği iması metinde saklı da olsa yer almaktadır.

Hüseyin Kâmi imzası taşıyan metinde tesettür beyannamesi ile alakalı yöneltilen eleştirilerin, 1911’de Baha Tevfik tarafından Odette Lacquerre’den yaptığı **Feminizm: Âlem-i Nisvân** isimli çeviriyi neredeyse te’lif esere dönüştürecek içerikteki *Lâhika; İslamiyyet ve Feminizm* başlıklı kadının İslam’daki yeri hakkındaki bölümde yer alan eleştirilerle[1117] birebir aynı olması, Kami ile Tevfik’in kadın konusundaki yaklaşımları bağlamında paralel görüş sahibi olduklarının açık göstergesidir.

1114 Hüseyin Kami, “İctimâiyyât: Beyannâme-i Meşîhatpenâhı Münâsebetiyle”, **Yirminci Asırda ZekâMecmuası,** N. 2, 18 Mart 1328, s. 24.
1115 **A.y.**
1116 **A.y.**
1117 Laguerre, **a.g.e.,** s. 68.

Bağlantılı olarak, 2 Nisan 1328 tarihli **YAZ'**ın 3. nüshasında neşredilen *"Bir mektub"* başlıklı metnin Şeyhülislam beyannamesi hakkında Hüseyin Kami'nin değerlendirmesine bir cevap hükmünde olduğu kaydedilmişse de mektupta Kâmi'nin 1. nüshadaki diğer makalesine de göndermeler bulunduğu görülmüştür. Zira mektup, yazarın İslam kadınlarını Avrupalı kadınlar örneğindeki gibi hak savunusu gerçekleştirmelerine teşvik eden ifadelerine eleştiri getirmekle başlamaktadır. Aslen İslam dininin kadınlara Avrupalı kadına verilmeyen birçok hakkı tanıdığı ancak uygulamada bu hakların teslim edilmediği belirtilmektedir. Mektupta Hanefi mezhebinin görüşleri için el-Kuddûri'nin **el-Muhtasar**'ına ve Şafiî mezhebi için İmam Maverdî'nin **el-Ahkam-ı es-Sultâniye** isimli kitabına atıflarda bulunarak bilgi aktarıldığı görülmektedir.

Bu noktada; *"Avrupa'nın sahâ-i ilm ve irfaânında hakk-ı intihâba [seçme hakkı] nâiliyetleri bir türlü tecvîz edilemeyen kadınların bizde bundan birçok asır mukaddem yalnız müntehib [seçmen] değil hatta müntehab [seçilen] olabilecekleri kabul edildiği halde biz bu eman-ı taassubun haşin eli altında ezilip kalmışız, tessüf olunur."*[1118] cümleleri İslam'ın kadına verdiği hakları özetlemek amacıyla mektuba eklenmiştir. Bu ifadeleri takib eden satırlar ise kadının tesettürü hakkında eleştiriler içermekte ve şu cümlelerle nihayetlenmektedir:

> "Bir kadına hakk-ı kazâ [hakimlik hakkı] bahşeden şeri'n [dini kanunların] onu bugünkü anlaşıldığı gibi setretmeyeceği [örtmeyeceği] bedîhîdir [aşikardır]. Kuran-ı Kerim'de sûre-i Ahzab ile hazreti Aişe meselesinden dolayı menzûl [inmiş] sure-i Nur da esbâb-ı tesettürden bahsediliyor. Ortada, kitabın sarâhati, mezâhib-i erbaa' [dört mezheb] fukahâsının [fıkıhçılarının] ictihâdı tavr-ı rey iken meşihâtın ikide bir neşrettiği bu beyannâmlere hiç lüzum yoktur zannederim."[1119]

Yukarıda yapılan alıntılamadan da anlaşılacağı gibi mektubun yazarı, tesettür konusunun fıkıh alimlerince *tavr-ı re'y* ile yorumlandığını ifade etmektedir. *"Fıkıh ve fıkıh usulündeki dar anlamıyla özellikle vahiy/nas mukabilinde, fakat ona muhalefet anlamı içermeyen re'y, şahsî kanaati"*[1120] ifade eden bir terim olması hasebiyle, şahsi kanaatlerin tesettür konusunu yorumlama çabası açıktır. Mektubun

---

1118 Y.y., "Bir Mektub", **Yirminci Asırda ZekâMecmuası,** N. 3, 2 Nisan 1328, s. 35.
1119 **A.y.**
1120 H. Yunus Apaydın, "Re'y", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C. 35, 2008, s. 37.

dilinden, malumat sahibi bir erkek tarafından yazıldığı aşikardır. **YAZ** mecmuası hakkında 2008 yılında yapılmış bir tezde bu metnin Baha Tevfik'e ait olma ihtimali üzerinde durulmaktadır.[1121] Baha Tevfik'in yüzünü Batı'ya dönmüş, tek cepheli bilgi sahibi olduğu[1122] iddialarının yanında, dönem şartlarında kadına hak talebinde bulunulurken tartışmaları hafifletecek bir çerçevede konuyu ele almak ihtiyacıyla, daha önce de bahsi geçen, Laguerre'den yaptığı **Feminizm: Âlem-i Nisvân** isimli çevirideki ekte yer alan fikirleri ile[1123] imzasız mektuptaki yaklaşımın paralelliği, bahsi geçen metnin Baha Tevfik'e ait olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zira Baha Tevfik bahsi geçen kitaba yazdığı ekte İslam'ın aslen feminist bir yapıda olduğunu, halihazırda kadına tüm hak ve hukukunu teslim ettiğini belirtmiştir.[1124] Dolayısıyla metin Tevfik'e ait olsun veya olmasın, *sahib-i müessisi* ve sonrasında mesul müdürü olmak sıfatıyla Tevfik'in, dergide neşrolunan görüş ve yaklaşımlardan haberdar olduğu, yayını denetlediği kesindir. Hüseyin Kâmi'nin makaleleri kadar, mezkur makalelerine verilen tepkilere cevap da editöryel süreçten geçerek dergide yayınlanmış, konu ile alakalı tartışma ortamının yaratılmasından çekinilmemiştir.

2 Nisan 1328 (1912) tarihli 3. nüshanın *"Edebiyatçılık: Neşriyat"* başlıklı ve Ahmed Nebil imzalı yazısında, **Kadın** gazetesi hakkındaki tenkidler yer almaktadır. Nebil tenkidini şu cümlelerle temellendirmektedir;

> "Kadın gazetesi yalnız ismi cihetiyle kadındır. Kadınlara mahsûs bir gazete erkeklerin kadınlara tahassüründen [üzüntüsünden] değil; kadınlardan, tabiat ve ahlaklarından, mevkilerinden bahsolunur. Modalar, güzelleşmek sanatı, feminizm mesâili [meseleleri] yazılır. Daha açıkçası bir kadın gazetesi kadınlara hitap etmeli, erkeklere değil. Hâlbuki bu gazete tamamıyla erkek gazetesi."[1125]

Yayının *Sanatta Kadın* başlıklı bir değerlendirmesine vurgu yaparak, metnin konuyu hiçbir surette açıklığa kavuşturamadığını, diğer manzumelerin de yetersiz ve

---

1121 Erhan Kaya, "Yirminci Asırda Zekâ Dergisi (1328-1330/1912-1914) İnceleme ve Seçilmiş Metinler", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2008, s. 35.
1122 Ülken, **a.g.e.,** s. 330.
1123 Laguerre, **a.g.e.**, ss. 57-70.
1124 **A.g.e.,** ss. 60-62.
1125 Ahmed Nebil, "Edebiyatçılık: Neşriyat", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 3, 2 Nisan 1328, s. 39.

anlaşılmaz olduğunu eleştirmektedir. Yazar bahsi geçen gazetede yer alan Yaşar Nezihe Hanım'ın ve İsmail Zühdü Bey'in manzumelerinin mükemmel nitelikte olduğunu ifade etmiştir. Dolasıyısyla aslında edebî tenkid nitelikli bir yazı olması bakımından kadını doğrudan konu almıyor görünse de Nebil kaleminden çıkan metin, Osmanlı aydınları arasında kadın hakkındaki yaklaşıma bir eleştiri getirmesi bakımından önemlidir. Daha önce de ifade edildiği gibi dönem kadın hak savuncusu Osmanlı kadınları, hem cemiyet hem de neşriyatta erkek egemen koşullara el koymuş, 1886 gibi erken dönemde Arife Hanım sahipliğinde çıkan **Şükûfezar** dergisi kadınların yayınladığı dergilere öncülük etmiştir. Bu bakımdan değerlendirildiğinde Ahmed Nebil'in eleştirisine konu olan yayının hangi **Kadın** gazetesi veya dergisi olduğu anlaşılmamakla birlikte, haklı bir eleştiri getirdiği aşikardır. Diğer taraftan fikrî alanda kadın muharrirlerin yer almadığı **YAZ** mecmuasının kadın hakkında söz söyleme yetkisini kendinde görebilmesi, ilginç bir tezat olarak kabul edilebilir.

YAZ mecmuasının 16 Nisan 1328 (1912) tarihli 4. nüshasında yer alan *"İlim ve Fen: Gişâ-i Bekaret [bekaret zarı]"* başlıklı metin Doktor Nuri Bekir imzası taşımaktadır. Konu başlığı ve içeriği bakımından oldukça ilginç olan metin, kadın fizyolojisinde kızlık zarı veya bekaret zarı olarak da bilinen yapı hakkındadır. Nuri Bekir yaygın inanışta kadınların ilk cinsel ilişkileri ile ortadan kalktığı kabul edilen zarın, toplumsal kabuldeki öneminin anlamsızlığına vurgu yapan metin, bekaret zarına yüklenen iffet anlamının üç büyük din haricindeki topluluklarda görülmediğini ifade ederek makaleye başlamıştır. "*Görülüyor ki gişâ-ı bekâret kanaât-i ictimaiyye ahlâkiyye-i akvâma [kavimlerin toplumsal ahlak kabullerine] göre değişen fennen bî lüzum [lüzümsuz] bir zardan başka bir şey değildir. Hatta bu bazan bî lüzum olmakla da kalmaz, bazı mazarr-ı avarâzın [kusurun zararına] sebeb-i zuhûru olur."*[1126] cümleleri ile bazı durumlarda kadın için tehlike arzedecek sağlık problemlerine dahi sebebiyet verdiği ifade etmiştir.

1126 Doktor Nuri Bekir, "İlim ve Fen: Gişâ-i Bekâret", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 4, 16 Nisan 1328, s. 59.

Doktor Nuri Bekir, bekaret zarına fazla anlam yükleyen Avrupa'yı; "*Her halde günün birinde bu günün maddî kızlığı yukarıki kanun mûcibince kaybolacak, böyle kızlık artık tarihin olacak.. Avrupa bu hususta gışây-ı bekâreti daha küçükten, pek küçükten ortadan kaldıran bazı uzak akvâmdan daha geride...*" sözleri ile eleştirmiştir. Bekaret zarının toplumsal kabuldeki anlamı dışında bir işlevi olmadığını defaatle vurgulayan metinde yazar, bahsi geçen fizyolojik perdenin işlevsizlik sebebiyle evrimden etkilenmesi bekleniyor olsa da henüz bu evrimin gerçekleşmediğini şu satırlarla ifade etmiştir:

> "O halde bu, bu günün ilmine göre bazen de maddeten ve manen mazarr [zararlı] olan bir manasızlık değil de nedir? Fakat git gide, günden güne dumûra uğrayıb kaybolması da memûl [umulmakta]. Çünkü fen, kesbî olan [sonradan olan] şeylerin verâsetle dûçâr-ı tahavvül [dönüşmesi] olacağını gösteriyor. Bu nazariyeye göre gerçi gişây-ı bekâretin şimdiye kadar kaybolması icab ederdi."[1127]

Yazar evrimci görüşe dayandırarak ortadan kaybolması beklenen bir unsurun henüz dönüşüme uğramamış olmasından şaşkınlık duymakla birlikte, iki sayfaya dört sütun şeklinde kaleme aldığı bu uzun makaleyle toplumsal bir meseleye de işaret etmektedir. Zira, *maddeten ve manen* zararlı bulduğunu ifade ettiği bekaret zarına atfedilen önemin 21. yüzyılda dahi devam ettiği gözönüne alınırsa, Doktor Nuri Bekir'in beklenti ve öngörüsü şaşırtıcıdır. 1912 gibi bir tarihte Osmanlı toplumu gerçeğinde bekaret zarının anlam ve ifadesini eleştiren bu metin, aydınlar arasında gerek bilimsel saiklerle, gerek modernleşme temayülü sebebiyle dine ve geleneğe bağlı tutuculukları eleştiren, kadın-erkek ilişkilerini sorgulayan bir yapının varlığını göstermesi bakımından önemlidir.

YAZ mecmuasının 4. nüshasında imzasız yayınlanan ve edebiyat kategorisinde değerlendirilebilecek olan *"Hayat, Aşk ve Kadın"* başlıklı kısa yazı, erkeklere kadınlar ile alakalı bir takım tavsiyelerde bulunmaktadır.

> "- Bir salon kadını kocasından başka herkesindir.
> - Bir kadına aşığı melek, zevci şeytan, oğlu valide, damadı kayınanne nazarıyla bakar, fakat garibdir ki böyle ayrı ayrı nazarlarla baktıkları halde gördükleri hakikat yalnız bir şeydir: kadınlık!.
> - Hoşunuza giden bir kadın gördüğünüz zaman onu tanımaktan ziyade,

1127 **A.y.**

tanımaktan kaçmaktan müstefîd olacağınızı unutmamalısınız."[1128]

Yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi kadın, ebediyat ürünlerine malzeme edildiği durumlarda, iffetsizliği, zorluğu, anlaşılmazlığı noktasında vurgulanmak temayülüyle karşı karşıyadır. Dergiye 4, 5, 6 ve 7. nüshalarda ek olarak Kemal Emin Bey çevirisiyle verilen, Georges Courteline'e ait *"Kapatma"* isimli oyununda da dul bir kadının metres hayatı yaşadığı sevgilisini nasıl aldattığı konu edilmektedir.[1129] Yine **YAZ** mecmuasının 1 Teşrinievvel 1328 (Aralık 1912) tarihli 16. nüshasında yer alan *"Günahtan Sonra"* başlıklı monolog tarzındaki *"küçük hikaye"*, Mesut Kâmi tercümesiyle neşredilmiş, kadının zaaflarını, paraya düşkünlüğünü ve ihanetini konu almıştır.[1130] Fransız bir yazara ait olan oyunun yabancı edebiyat alıntılarında sıklıkla rastlanan, aldatan kadın temasını işlemesinden ziyade, bu temanın dönem Osmanlı'sında edebiyatçı çevreyi de etkilediği gerçeği önemlidir. Metreslik ve fuhuş olgusunun II. Meşrutiyetle birlikte kadın sorununun bir kısmını oluşturduğu, 1914 sonrası zührevi hastalıklarda ciddi bir artış görüldüğü[1131] iddialarına bakıldığında, gayrımeşru ilişkilerin Osmanlı toplumunda özellikle savaş sonrası koşullarla birlikte yaygınlaşmakta olduğu tesbiti abartılı değildir. Edebiyat ürünlerinde, yabancı veya yerli yazarlarca işlenen bu iffetsiz kadın figürünün, kadın ile alakalı geleneksel kabulü sarsmakta etkisi ise tartışmalı olmakla birlikte mümkündür.

Derginin 14 Mayıs 1328 (1912) tarihli 6. nüshasında yer alan, Jösetu imzalı *"İran Kadınları"* başlıklı bir diğer makale ise yine **YAZ** mecmuasında kadın konusunu doğrudan işleyen metinler arasındadır. Makalede, Maarif Nezareti tarafından eski eserleri araştırmak üzere İran'a gönderilen "*Horosan'dan Bahtiyaîiler Memleketine Kadar İranda Üç Ay Seyehat*" başlıklı araştırmanın yazarı Mösyö Henri Dalman'ın raporundan İranlı kadınlarla alakalı bir bölümün aktarımı yapılmaktadır. İran kadınlarının sadece gözleri açıkta bırakan dış giyimlerini tasvir eden ve zerafetlerine vurguda bulunan alıntılar, İran'da kadına ehemmiyet

1128 Y.y., "Hayat, Aşk ve Kadın", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 4, 16 Nisan 1328, s. 63.
1129 Kaya, **a.g.t.,** s. 29-30.
1130 Marsell Purevu, "Günahtan Sonra", Çv. Mesut Kami, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 16, 1 Teşrinievvel 1328, ss. 279-283.
1131 Toprak, **a.g.e.,** s. 139.

verilmediği dedikodularının safsata olduğunu; *"..bilakis vazîfe ve ehemmiyetleri vâsîdir [geniştir]"*[1132] ifadeleriyle dile getiriken bir gerçeklikten mi bahsetmekte yoksa bir ironi mi yapmakta, tam olarak anlaşılmamaktadır. Zira metnin devam eden kısmında, kimi İslam şeriatine ait, kimi örfî olan uygulamalardan olumlu bir resim çizecek şekilde bahsedilmemektedir.

Alıntılarda şeriatın bekarlığı yermesi sebebiyle İran'da evlilik yapmayan kadının veya evli olmayan ihtiyar kadının neredeyse olmadığını, buna bağlı olarak eşler arası yaş farkının gözetilmeyip, kadınların kendilerinden yaşça büyük erkeklerle evliliğinde bir engel görülmediğinden bahsedilir. Evlilik merasimleri hakkında verilen bilgilere ek olarak, görücü usulü evliliğin sıkı sıkıya uygulandığı vurgulanır. Kadının boşanma talep etme hakkına sahip olduğunu da ifade eden yazar, diğer taraftan aşağıdaki satırları ekleyerek, şeriat ve geleneğin kadın ile alakalı tavrına öernek vermiştir:

> "Nikah merasiminde gelin bulunmaz. Nikah sonrası ancak görüşme gerçekleşir. İzdivacın ilk senelrinde gelin kayınvalidesinin emir ve hükmü altında kalır. Kayınvalide gelnine hidmat ve umûr-u beytiyeyi öğretir. Zevc zevcesini bir esir gibi dövmek selahiyetine malikdir. Eğer zevc zevcesinden şâkî olursa talaka müracaat eder. Bunun için de şahid muvacehesinde zevcesini itlak ettiğini söyler. Bu meşum sözler zevcesine söylenir söylenmez kadın zevcine namahrem olur, örtünür bir ay kendi dairesinde odasına çekilir. Bir müddet geçince mutlaka aile arasından çıkarılır."[1133]

İran geleneklerinde erkeğin kamusal alanda karısını ismiyle anmasının ne derece ayıp ve hatta yasak olduğunu, çok elzemse çocuklarının ismi üzerinde, falancanın diğer tarfatan annesi şeklinde anıldığını anlatır. Kabahatli kadınların cezalandırılmak için bir kuyuya diri diri atıldıkları, cezaya götürülen bir kadının peçesinin açılması suretiyle aşağılandıkları ayrıntılı biçimde tasvir edilmektedir. Üst sınıfa ait kadınların çeşitli kutsal mekanları ziyaret amacıyla kapalı özel tahtırevanlarda, ikinci sınıf kadınların daha açık seyehat araçlarında, alt tabaka ve hizmetçilerin her tarafı açık *sedyelerde*, köylü kadınların ise eşleriyle birlikte hayvan sırtında sık sık yolculuk ettiklerinden bahsedilir.[1134]

1132 Jösetu, "İran Kadınları", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 6, 14 Mayıs 1328, s. 84.
1133 **A.g.m.,** s. 99.
1134 **A.y**.

Böylece birçok ayrıntı verilmek suretiyle İran kadınları ve toplumda kadının yeri hakkında; *"Şu hülasadan görüleceği vechile İran'da kadınların hayatı hakikaten halî tahrîf merakında olan tarih nüvislerin [yazıcılarının] göstermek istedikleri derece gayr-ı kâbil-i tahammül değildir"*[1135] şeklinde yorum yapılarak tamamlanan makale, biri kapakta olmak üzere dört ayrı fotoğrafla zenginleştirilmiştir. Bu görsellerin **YAZ** mecmuasında kullanılan kadın görselleri arasında, tesettürlü kadını temsil eden az sayıdaki fotoğraflar olduğu belirtilebilir. Aynı zamanda metnin birinci bölümünün derginin 84. sayfasında yer alırken, devamının 99. sayfada verilerek, birinci bölümü takip eden 85. sayfada *"tablo-Margret cehennemde, alevler içinde (Meşhur Ressam Danyan Bovere'nin"* altyazısıyla yarı çıplak bir kadının tablosunun yerleştirilmesi ilginç bir mizanpaj tercihidir. Dergide çıplak kadın kullanımı hakkındaki analiz, kadın konulu görsellerin analizinde ayrıca yapılacaktır. Ancak İranlı kadınlar hakkındaki metine geri dönülecek olunursa, metinde yer verilen ayrıntılar her ne kadar kadınların bilinenin ötesinde haklara sahip olduğu vurgusunu yapmaktaysa da, verilen örneklerin bu geniş hakları açıklamakta yetersiz kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla yinelemek gerekirse, metnin bir ironi içermesi, din ve örf arasında sıkışan kadının durumunu gözler önüne serme amacıyla Jösetu müstearıyla yayınlanmış olması olasıdır.

YAZ mecmuasında kadını konu alan bir diğer metin ise, 2 Ağustos 1328 (1912) tarihli 12. nüshaya verilen ekte imzasız yayınlanan *"Kadın polisler"* başlıklı haberdir. Metnin kamusal alanda kadının varlığını Osmanlı dışı örnekle haberleştirmiş olması söylemsel bakımdan kıymetlidir. Amerika ve Norveç'te kadın polis uygulaması hakkında şu satırlara yer verilmiştir:

> "Amerika cemâhir-i mütehaddisesinin bazı şehirlerinde bir zaman kadınlardan polis tayin edilmeyi tecrübe ettiler ve adem-i muvaffakiyet hâsıl oldu. Erkekler onlara teslim olmak istemediler de tevfikâtta düçâr-ı müşkülât oldular. Bir kere Norveç hükümeti kadınlardan polis hizmetinde memur istihdam etmek tecrübesini tecdîd etti. Ve polislik vazifesiyle bir kadını muvazzaf etti. Bunu da istidrâden ilave edelim ki Norveç de kadınlar çokdan beri büro-i umûr-u adliyede

1135 **A.y.**

istihdâm ediliyor”.[1136]

Amerika’da kadın polis tayini girişiminin başarısızlıkla sonuçlanmasına karşı, Norveç’te halihazirda adliye memuru olarak çalışan kadınların varlığının, polislik mesleğinin kadınlarca icra edilmesini kolaylaştıran bir unsur olduğu vurgusu metinde belirgindir. Polislik gibi, zaman zaman kuvvet gerektiren bir meslek vasıtasıyla kadının kamusal alanda görünümü Osmanlı örneğinde dönem açısından henüz söz konusu olmamakla birlikte, akabinde girilecek savaş koşullarının toplumsal cinsiyet kabullerini sarsan sonuçları sebebiyle, erkeklerden boşalan iş sahalarına kadınların yerleşmesi ihtiyacını doğuracaktır. 1916’da Naciye Sultan himayesinde, şehirli kadınlar için kurulan Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi, çalışmak isteyen kadınlar için teşkilatlanmış önemli bir oluşumdur. Kuruluşundan bir yıl sonra Cemiyetin yetiştirerek çalışma hayatına kattığı kadın sayısı 24.254’ü bulmuştur.[1137] Dolayısıyla, aslında haber metni niteliğinde yer alan, Osmanlı dışındaki ülkelerde kamusal alanda, güç gerektiren ve temayül bakımından erkek mesleği olarak kabul gören polislik mesleğini kadınların da yapabileceğine dair örneklerin verilmesi söylemsel açıdan önemlidir.

Bağlantılı olarak derginin Eylül 1328 (1912) tarihli 14. nüshasında Fikri Tevfik imzalı haber-yorum makalesinde Avrupa’da telefon aboneliğinin yaygınlığı ve abonehanelerde çalışan kızlardan bahis dikkat çekicidir. Habere, telefon merkezlerinde çalışan kadınlara dair görseller eklenmiş, kadınların çalışma sistemleri tarif edilmiştir. *Telefoncu kızlar* ifadesiyle bahsedilen kadınların yoğun ve yorucu mesaileri karşılığında çok cüzi bir miktar ücret aldıkları da belirtilmektedir.[1138] Telefon kullanımının fayda ve zararları hakkında kaleme alınan metinde, kadının yoğunluklu olarak çalıştıkları saha olarak telefon merkezlerinin haber yapılması, okuyucuya kamusal alanda kadının varlık hakkına sahip olduğunu hatırlatması ve kamuoyunu hazırlaması bakımından değerlendirilebilir. Zira, Osmanlı örneğinde yabancı sermaye kuruluşu olarak faaliyete başlayan İstanbul

1136 Y.y., “Kadın Polisler”, Y**irminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 12, 2 Ağustos 1328, s.y.
1137 Kurnaz, **a.g.e.,** s. 84.
1138 Fikri Tevfik, “Fantezi: Telefonun Hizmet ve Mazarratları”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 14, 2 Eylül 1328, ss. 251-254.

Telefon Şirketi, şirketin istihdam politikasına yöneltilen eleştiriler ardından 1914'te yedi Müslüman Türk kadınını istihdam etmiştir. Aynı zamanda şirkette yüz yirmi kadar gayrimüslim kadın çalışanın yer aldığı bilinmektedir.[1139] Dolayısıyla **YAZ** mecmuasında hem görsel hem de içerik bakımından metinlerde, kamusal alanda kadın konusunun işlenmesi karşılığı olmayan, ütopik bir yaklaşım değildir.

YAZ mecmuasında, kadının özellikle Avrupa'da kamusal alanda varlığını gösteren yayınlarda, kadının sanat sahasındaki varlığının da işlendiği görülmüştür. Görsellerle de desteklenen bu tür yayınlardan *"Tiyatro: Sahne ve Musikî"* başlıklı, haber-yorum kategoriside kabul edilebilecek imzasız metin dikkat çekicidir. Dünyanın çeşitli bölgelerindeki meşhur kadın oyunculardan bahsedilen yazıda, kadının sahne sanatlarında yer almasında güzellik şartı aranıp aranmayacağı konu edilmiş, birçok ülkeden örnekler verilmiş, Japonya'da yakın zamana kadar kadın rollerini erkeklerin oynamakta olduğundan, bu durumun değişerek çok ünlü Japon kadın tiyatrocular yetiştirdiklerinden bahsedilmiştir.[1140]

Osmanlı tiyatroları hakkında bir vurguya yer verilmeyen metinde, Japon örneği dikkat çekicidir. Zira dönem aydınlarının bir kısmının, Hristiyanlığı benimsemeden Batılılaşmayı mümkün kılmış Japon modernleşmesini örnek alınacak karakterde buldukları bilinmektedir.[1141] İslam'ın muhafaza edilerek medeniyet seviyesinde yükselme yakalanabileceğine dair vurgunun, Şeyhülislam Nesib Efendi'nin 1912 tarihli, kadınların tesettürü ile alakalı beyannamede de Japonya üzerinden örneklenerek verilmesi[1142] ayrıca ilgi çekicidir. Gelenek ve dinine sahip çıkarak Batılı anlamda teknoloji ve ilerlemeyi takip etmede Japonya temsilinin bu anlamdaki önemine binaen, kadının sanat alanındaki varlığı konusunda örnekler içinde vurgulanmasının, taşıdığı mesaj bakımından değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

1139 Yavuz Selim Karakışla, **Osmanlı Kadın Telefon Memureleri (1913-1923),** İstanbul, Akıl-Fikir Yayınları, 2014, ss.21-24.
1140 Y.y., "Tiyatro: Sahne ve Musiki", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 14, s. 246.
1141 Bkz: Selçuk Esenbel, **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı,** İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
1142 Altındal, **a.g.m.,** s. 24.

Her ne kadar kadın dergisi olmaktan uzak bir neşir olsa da **YAZ** mecmuası, kadını konu alan metinlere, kadın meselelerine, kadınları ilgilendiren moda ve güzellik içerikli bölüme ciddi yer vermiş olması bakımından neredeyse dönem kadın dergileriyle yarışacak pozisyondadır. Derginin moda ve güzellik içerikli bölümde imzası bulunan F. İkbal isminin bir müstear mı yoksa bir kadın yazara mı ait olduğu tam olarak tespit edilememiştir. Birinci nüshadan itibaren 5. ve 11. nüsha hariç neredeyse tüm sayılarda yer alan moda ve güzellik konulu yazılar *"Hanımlara Mahsus"* ve *"Moda"* başlığıyla yer almıştır. Çeşitli görsellerle süslenen bölüm özellikle Avrupa modası ve yeni güzellik trendlerinin tanıtılması görevi üstlenmektedir. 3. ve 4. nüshalarında *"Parisin en maruf terzilerinden Pakin'in makasdârı olup el-yevm şehrimizde icrây-ı ticaret eden Madam Margrit Munir Nafi"*'in[1143] modaya dair yazılar yazacağını müjdeleyen **YAZ** mecmuası, kadının belli bir profil içine dahil olmak suretiyle, ancak belirli bir formda ve güzellik kıstası ile makbul olacağı vurgusunu adeta her sayısında işlemiştir. Bu yaklaşımın Osmanlı kadın hareketinin öncüsü isimlerce tam olarak bu minvalde algılanmadığı, **Hanımlara Mahsus Gazete**'deki yazılarıyla dikkat çeken ve Kadınlar Halk Fırkası kurucusu Nezihe Muhiddin'in fikirlerini derinden etkileyen Nakiye Hanım'ın milli iktisat savunusu bağlamında moda konusunda abartıya varan yaklaşıma getirdiği eleştiriler ile çeliştiğini hatırlamak[1144] yerinde olacaktır.

Kendisini *"ilmî ve edebî"* risale olarak konumlandıran **YAZ** mecmuasının, kadın modası ve güzelliği hakkında yaptığı bu geniş çaplı yayının, kadın kimliğinin zihnî anlamda yeniden inşasının sağlanmasında önemli bir söylemsel mesaj içerdiği görülmektedir. Zira, moda kavramının modernleştirici unsur olarak kabulü, Osmanlı kadınının tesettürünü tartışmaya açan yaklaşımın bir işareti olarak da okunabilir.

Bağlantılı olarak Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesiyle başlayan süreç birçok alanda tartışma ve dönüşümü getirdiği gibi, moda algısında da değişimin açıkça okunduğu bir dönemi temsil etmektedir. 31 Mart olaylarının sloganları arasında Müslüman kadınların Galata ve Pera'da tesettüre aykırı

1143 Margret Münif Nafi, "Moda", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 3, 2 Nisan 1328, s. 46.
1144 Zihnioğlu, **a.g.e.,** s. 37.

kıyafetlerle dolaştıkları iddalarının[1145] dile getirildiği bir ortamda, kadının modaya uygunluk adına yaşadığı Batılı tarzdaki değişim, dönemin karşılıklı çatışmasını da temsil etmektedir. 1909'dan 1912'ye kadar gelinen bu süreçte, **YAZ** mecmuası içeriğinde dikkat çekici yoğunlukta yer alan, Batı'dan ithal kadın modasının, hedeflenen şeklî değişimde bir araç olarak kabul edilerek sunulduğu inkar edilemez bir gerçektir.

Batıcılar ve İslamcılar arasında tesettür üzerinde devam eden ve gelenek ile modernite çerçevesinde süren tartışmalar, Türkçülerin milli kıyafet vurguları ile çeşitlenmiştir. Erkekler arasında süren bu tartışmaları kadınlar kendi yayın organları üzerinden sürdürmekte, kendilerini ilgilendiren bu alanda kadınların söz sahibi olduklarını vurgulamaktadırlar. Dönemin en önemli kadın yayın organı olan **Kadınlar Dünyası** bu hususta en etkili yayını gerçekleştirmiş, dergide yer alan *"Hukuk-u Nisvân"* başlıklı yazıda kadınların ince zevklerini ancak kadınların anlayabileceği[1146] fikri savunulmuştur. **Kadınlar Dünyası,** konuyu tesettür ötesinde algılaması ve moda çerçevesinde de söz söylemesi bakımından dikkat çekicidir. **Kadınlar Dünyası'**nın peçe hariç, tüm dönem tesettür öğelerini moda malzemesi haline dönüştürmesi, giysinin millileşmesi tekliflerine bağlı olarak dernek kurma çalışmaları, kadının sosyal hayatta rahat edeceği giyimlerin yaygınlaşması, israfa kaçmayacak şekilde modanın takibi[1147] **YAZ** mecmuasından farklı bir moda kabulünü temsil etmektedir. **YAZ,** doğrudan Paris terzilerinden ulaştırdığı tavsiyeler ve F. İkbal aracılığı ile aktardığı yeni moda kabullerin tanıtımıyla, yüzü tam anlamıyla Batı'ya dönük, tesettür unsurlarının hiçbir surette temsil edilmediği bir kabulü sunmaktadır.

Derginin adab-ı muaşeretin kadınları ilgilendiren hususlarıyla alakalı yazılı metinlerinde misafirlik konusu, mektup yazma usulleri, hizmetçilerle kurulan münasebete dair öneriler sunduğu görülmüştür. Bu husularda yorum gerektiren bir ayrıntı olmamakla birlikte, asıl üzerinde durulması gereken nokta, adab-ı muaşeret kuralları çerçevesinde sunulan, kadın-erkek ilişkilerine, kamusal alandaki görünüme

---

1145 Turan, **a.g.m.,** s. 116.
1146 Çakır, **a.g.e.,** ss.188-189.
1147 Turan, **a.g.m.,** s. 127; Çakır, **a.g.e.,** s. 249-250.

dair analizi gerektiren görseller üzerinden yapılacak okumalardır. Dolayısıyla bu noktada **YAZ** mecmuasında yer alan kadın konulu görsellerin analizine geçilebilir.

4.2.4.2. Yirminci Asırda Zekâ Mecmuasında Yer Alan Kadın İçerikli Görsellerin Analizi

YAZ Mecmuasında Kadın İçerikli Görseller	**Sayısal Veri**	**Nüshalar**
Kapakta kadın*	14	1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16
Moda-güzellik	30	1, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 13, 14, 15, 16
Sanatçı kadın	24	1, 4, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16
Metin ayırıcı motif	17	3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Portre	14	1, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 15
Adab-ı Muaşeret	10	2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12
Kamusal alanda kadın	5	12, 14, 15
Peçeli kadın	5	1, 6
Çıplak kadın	4	4, 6, 14, 15

Tablo 9: Yirminci Asırda Zekâ Mecmuasında Yer alan Görsellerin Konularına Göre Dağılımı (* Kapakta kullanılan kadın görselleri diğer kategorileri de karışık olarak temsil etmekle o birlikte, bağımsız olarak ayrıca sınıflandırılmıştır.)

YAZ mecmuasında, klişesinde yer alan *"musavver"* ifadesinin hakkı verilecek surette görsel malzeme kullanılmış, bu malzemelerin ciddi bir miktarını da kadını konu eden fotoğraf ve çizimlere ayrılmıştır. Tablo 9'da görüleceği üzere, 6. ve 10. nüshalar hariç derginin tamamında kapakta kadın görseli kullanılmış, moda ve güzellik konulu yaklaşık 30 çizim ve fotoğrafa yer verilmiş, diğer kategorilerle birlikte toplamda 120 ayrı görselde kadın içerikli unsurlar kullanılmıştır. Çalışmanın örneklemine dahil olan diğer süreli yayınlarda görsel kullanımında aşırıya kaçılmamış olması sebebiyle tamamı analiz edilirken, *musavver* olmanın hakkını veren **YAZ** mecmuasında kategoriler üzerinden, kuramsal örneklem metoduyla konuyu açığa çıkarmada önemli olduğu, kategorileri en isabetli temsil ettiği düşünülen görseller örnek seçilerek analiz uygun bulunmuştur.

Göstereni ile gösterilenleri bakımından analizi yapıldığında **YAZ** mecmuasının kapağında kullanılan kadın görselleri kadın kimliği dispozifini şekillendirmeleri bakımından önemli bir söylemsel mesaj içermektedir. Kapakta neredeyse dönem kadın mecmuaları ile yarışacak sıklıkta kadın fotoğrafı kullanan **YAZ** mecmuası, içeriğinde başka hiçbir metin veya görsel kullanmamış olsaydı bile modern ve Batılı kimliği ön planda olan bu kadınları kapakta sergilemesi ile kadın kimliğini yeniden inşa çabasında olduğu yönünde analiz yapılabilirdi. Kaldı ki mecmua, kadına yeni bir kimliği uygun bulan görsellere yer verme bakımından oldukça cömert davranmıştır.

Gösterenleri bakımından çeşitli kadın figürlerinin yer aldığı kapak fotoğraflarının bazılarını incelemek gerekirse öncelikli olarak ilk sayıya ait fotoğraftan başlamak yerinde olacaktır. Derginin 1. nüshasının dış kapağında (Görsel 3.1), arka planda eski tarz giyimli peçeli iki kadın, ön planda ise yeni tarzda giyinmiş peçesiz, biri şapkalı olmak üzere üç kadın yer almaktadır. Alt yazıda; "*Yirminci asırda zerâfet. Bu resim zarif ediblerimizden İzzet Melih Bey tarafından İlüstrasyon gazetesine gönderilen vesîkalar üzerine tertîb olunmuş latîf bir tablodur. Kıymetine mebnî kısmen …. kâri'lerimize takdîm ediyoruz.*" ifadelerine rastlanmıştır



Görsel 3.1. Yirminci Asırda Zekâ mecmuasının 1 Mart 1328 tarihli 1. nüsha dış kapak fotoğrafı. *(Yirminci asırda zerafet. Bu resim zarif ediblerimizden İzzet Melih Bey tarafından İlüstrasyon gazetesine gönderilen vesîkalarüzerine tertîb olunmuş latîf bir tablodur. Kıymetine mebnî kısmen …. kâri'lerimize takdîm ediyoruz.)*

Fotoğrafın gösterileni bakımından incelenmesi durumunda farkedilen ayrıntı, peçeli kadınlar arka planda yer alırken, ön planda peçesiz ve son moda kıyafetler giymiş neşeli kadınların dikkat çekecek biçimde vurgulanarak sunulmasıdır. Yirminci yüzyılda zerafet timsali olduğu belirtilen bu tabloda, arka planda bulunan peçeli kadınların bir tezata işaret ettiği, fotoğraf karesinde yer almalarının adeta kontrast efekti vermesi bakımından kullanışlı bir söylemsel ortam yarattığı görülmeketdir. Derginin birinci nüshasının dış kapak sayfasında yer alması bakımından fotoğraf başlıbaşına önemli bir söylem sunmakta, derginin kadın ile alakalı duruşunu açık bir biçimde ilk sayıdan sergilemektedir. Derginin değerlendirilmesi gereken bir diğer kapak fotoğrafı ise 4. sayısında yer alan (Görsel 3.2) ve "*Tablo: Âlem-i ma'neviyenin saha-i maddiyette tecellîsi*" altyazısıyla

sunulan görseldir. Göstereni, kolları ve omuzları açıkta bırakan elbisesi içinde, saçları çiçekle süsleyen bir tac ile poz vermiş kadın fotoğrafının bir tiyatro oyuncusunu temsil ettiği tahmin edilebilir. Gösterileni bakımından ise fotoğraf, dönem Osmanlı toplumunda kamusal alanda görülemeyecek bir kadını temsil etmekte, verdiği poz ile cinsel kimliği ön plana taşınmış bir seyir objesi sunmaktadır.



Görsel 3.2. Yirminci Asırda Zekâ mecmuasının 4. nüshasının dış kapak fotoğrafı *(Tablo: Âlem-i ma'neviyenin saha-i maddiyette tecellîsi)*

YAZ mecmuasının 2., 8., 13., 14. ve 16. nüsha dış kapaklarında Avrupa'dan tiyatrocu veya dansöz fotoğraflarına yer verilmiş, sanatçı olarak meziyetlerine vurgularda bulunulmuş, 3., 5., 9., 11. ve 15. nüshalarda çeşitli kadın portlerine ait tablolar kapaktan verilmiştir. 15. nüsha iç kapakta yer alan ve çıplak bir dansçının çeşitli figürlerinin sergilendiği görsel ilerleyen paragraflarda analize tabi tutulacaktır. Derginin 6. nüshasında ise İranlı kadınlara dair iki ayrı fotoğrafa (Görsel 3.3.) iç kapakta rastlanmaktadır. **YAZ** mecmuasında peçeli veya dönem tesettür ölçülerine yakın kadın fügürünü temsilen 1. nüsha kapakta arka planda yer alan kadınların dışında, peçeli veya örtülü kadına dair yalnızca İranlı kadınlara ait bu görseller ve konuyla alakalı makalede kullanılan diğer iki fotoğraf yer almıştır.



Görsel 3. 3. Yirminci Asırda Zekâ mecmuası, 6. nüshasının iç kapak fotoğrafı. *(İran kadınları : Sol taraftaki resim bir mecûsî kadını bir İran kadını arzeder. İran kadınının yüzü rûbend ile mesturdur. (Acaba bizde nisâiyyûn aleyhinde bulunanlar da çarşafları böyle mi arzu ediyorlar?!) Sağ taraftaki resim ise İran havânende ve sâzende kadınlarıyla, bunlarla eğlenen kibar aile kadınlarını irâe ediyor [gösteriyor].)*

Yukarıda altyazısıyla sunulan fotoğraflarda (Görsel 3. 3.), İran'da kadının giyim kuşamı ve eğlence adetlerini temsil eden gösterenler yer almakla birlikte, derginin yegane örtülü kadın figürünün İranlı kadınlar olması dikkat çekicidir. Soldaki fotoğrafta yüzü uzun peçeyle kapalı İran kadını ile alakalı altyazıda yapılan yorum, dönem peçe tartışmalarına işaret etmekte ve peçe taraftarlığını, kadın aleyhtarlığı olarak tanımlamaktadır. Kamusal alanda İran kadınının görülebileceği fotoğraflarda, mecusi, sazcı ve şarkıcı kadınların giyimleri ile, İranlı standart kadın profilinin farkı, yanyana temsil edilerek okuyucuya sunulmaktadır. Şarkıcı ve sazendenin rahat tavrına karşılık peçeli İran kadınlarının fotoğrafta konumlanış şekli arasındaki farklılık da belirgin bir söylem unsuru olarak göze çarpmaktadır.

Derginin İranlı kadınları kapağa taşıdığı 6. nüshasında içerikle yer alan *"İran kadınları"* başlıklı iki sayfalık makalenin ikiye bölünerek ardışık olmayacak şekilde dizayn edildiği, 84. sayfayı takib eden 85 sayfada bir tabloya ait olduğu *"tablo-Margret cehennemde, alevler içinde (Meşhur Ressam Danyan Bovere'nin)"* altyazısıyla, yarı çıplak bir kadın görseli girildiği görülmüştür. Derginin çıplak kadın fotoğrafı yayınlayan ilk neşriyat olduğu[1148] bilgisinden yola çıkarak tarih sıralaması bakımından 14 Mayıs 1328 (1912) tarihli 6. nüshanın 85. sayfasındaki bu fotoğrafın (Görsel 3.4) ilklerden biri olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Kadın çıplaklığı sergileyen bu görsellerin, kadın bedenini teşhir ediyor oluşuna rağmen çalışmanın önemli bulgularından olmaları hasebiyle mozaiklenerek verilmesi uygun bulunmuştur. 1912 Osmanlı gerçekliğinde bir fikir dergisinde yer almaları bakımından ise görsellerin gösterenleri de gösterilenleri kadar cesur bir sembolizasyon içermektedirler.

Göstereni bakımından resimde, omuzları ve göğüslerinin tamamı açık sergilenen, sağ kolunda bir bebeği tutan, altyazısında bir ressama ait tablo olduğu bilgisi verilen sarışın kadın görülmektedir. Gösterileni bakımından ise görselin, Ülken'in tespitiyle Osmanlı basınında yer alan çıplak kadın fotoğraflarının ilki[1149] hükmünde olması itibariyle, sembolik anlamda din ve gelenek sınırını aşmayı temsil ettiği iddia edilebilir. Dönem, kadının henüz sadece peçesinin kalkması ve çarşafının şekil değiştirerek zamana uyum sağlaması gerekliliğinin tartışıldığı,[1150] konu üzerinde ideolojik farklılıklara sahip Osmanlı aydınlarınca hararetli polemiklerin yaşandığı[1151] bir sürecin parçasıdır.

1148 Ülken, **a.g.e.,** s. 330.
1149 **A.y.**
1150 Çakır, **a.g.e.,** s. 253; Turan, **a.g.m.,** s. 128.
1151 Turan, **a.g.m.,** s. 123-127.



Görsel 3.4. Yirminci Asırda Zekâ mecmuasının 14 Mayıs 1328 tarihli 6. nüshasının 85. sayfasındaki görsel. (T*ablo- Margret cehennemde, alevler içinde (Meşhur Ressam Danyan Bovere'nin)).* [Resim, çalışmaya dahil edilebilmek amacıyla sonradan buzlanmıştır.]

Dolayısıyla kadın çıplaklığının, fikrî aktarımların önemli bir aracısı konumundaki süreli yayınlarda kullanılması uç bir hareket olarak yorumlanabilir. Zira manzara resmi yerine nü resimlerin Galatasaray sergilerinde yer alması için 1917 sonrasında, Rus Ekim Devrimi ardından Beyaz Ordu mensubu gruplarla birlikte Rus kadınların İstanbul'a gelerek çıplak modellik yapacakları sürecin geçmesi gerekecektir.[1152] Henüz Balkan Savaşlarının yeni patlak vereceği 1912 sonlarında **YAZ** mecmuasının alışılmışın çok ötesinde kadın çıplaklığını kullanması,

1152 Zafer Toprak, "Mütareke Döneminde İstanbul", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,** Ed: İ. Tekeli İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, C. 3, 1994, ss. 19-23.

din ve gelenek çerçevesinde şekillenen kadın kimliği ile oynama çabalarının bir ürünü olarak kabul edilebilir.



Görsel 3.5. Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası 2 Eylül 1328 tarihli 14. nüshasının 248. sayfasında yer alan, moda içerikli metine yardımcı görsel olarak yerleştirilen "korse" konulu görsel. *(Korsenin vücuda bahşettiği şekl-i zarîf (korseler hakkında yazılacak bir makale münasebetiyle).* [Resim, çalışmaya dahil edilebilmek amacıyla sonradan buzlanmıştır.]

Derginin, 14. nüshasında korseler ile alakalı moda konulu bir metinde kullanılan görselde (Görsel 3.5) çıplak poz vermiş bir kadın fotoğrafı ile 15. nüshanın iç kapağında çeşitli dans figürleri ile poz vermiş çıplak bir kadının, kolaj tekniği kullanılarak hazırlanmış fotoğrafı (Görsel 3.6) aynı kategorinin diğer örnekleridir. Korse ile alakalı bir makaleye yardımcı unsur olarak yerleştirilen, göstereni çıplak poz vermiş bir kadın figürü olan fotoğrafın gösterileni, korse giymiş bir kadın yerine korsenin şekillendirdiği vücudu sergileyen bir kadının teşhiridir. Diğer taraftan *"bir güzelliğin çeşitli safhaları"* mealindeki altyazıyla yer verilen

dansçı kadın kolajı, çıplaklığın dozunu arttırarak, neredeyse tüm vücuduyla kadını sergileyen bir görsel olma özelliği göstermektedir.



Görsel 3.6. Yirminci Asırda Zekâmecmuası 17 Eylül 1328 tarihli 15. nüshanın iç kapağında yer alan dansçı kadın kolajı. *(Bir hüsnün safahât-ı muhtelifesi).* [Resim, çalışmaya dahil edilebilmek amacıyla sonradan buzlanmıştır.]

Yukarıda bahsedildiği gibi bu fotoğrafların, hem gösteren hem de gösterilenleri bakımından dönem kabullerini aşan bir cesaretle, hiçbir sansüre tabi tutulmadan neşredilmeleri önemli bir söylemsel donedir. Kadın hak ve hukukunun yüksek sesle savunan, eğitim hakkı, siyasal haklar, kamusal alanda varlık çabası gibi ana problemler çerçevesinde yürütülen mücadeleyle bağlantısız, hatta bu mücadeleye zarar verebilecek içerikte, kadını metalaştıran, cinsel bir arzu nesnesine çeviren bu görseller, yeni ve yüzü Batı'ya dönük bir kadın kimliği inşası açısından da problematik bir yerde durmaktadır. 1 Aralık 1913 tarihi, bir Müslüman Osmanlı

kadınını olan Belkıs Şevket Hanım'ın uçağa binen ilk kadın olarak uçağın yanında çekilen resminin **Kadınlar Dünyası** mecmuasında yayınladığı tarihtir.[1153] Bahsi geçen fotoğraf bir kadın tarafından çekilen ilk fotoğraf olması bakımından da önemlidir.[1154] Bu özelliklerine bakıldığında dönem Osmanlı kadın hareketinin kadın odağı Türk ulusçuluğu ile kesişen milli aile vurgusu, aile ahlakı ön kabulleri üzerinde yükselmiş,[1155] kadını özgürleştirmek, kamusal alana taşımak ve başarılarını temsil etmek odağında yoğunlaşmıştır. İlk Müslüman kadın fotoğrafı olarak yayınlanan mezkur resmin, **YAZ** mecmuası çerçevesinde neşredilen görsellerden mesaj ve içerik bakımından bir hayli farklı olduğu aşikardır. Bu yayın tutumu ile **YAZ** mecmuasının kimlik inşacı rolünün kadın hakları savunusu çabasından farklı bir meyil seyretmekte olduğu tespiti yorumu mümkün görünmektedir.

Dergide kadın konulu içerik bağlamında 24 ayrı görselde işlenen sanatçı kadın temasında özellikle tiyartocu ve dansçı kadın vurgusu göze çarpmaktadır. Bu kadınların hem giyim-kuşam bakımından hem de icra ettikleri meslek bakımından henüz Osmanlı toplumunda kabul görmüş bir kadın profiline ait olmadıkları, ancak meyledilen bir Batılı kadın kimliği ile ilişkilendirilebilecekleri aşikardır. Zaten paylaşılan sanatçı portresi ve sahne kıyafetli fotoğrafların tamamı Avrupalı kadınlara aittir. Buradan hareketle övgüyle sergilenen sanatçı kadın görselleri, Osmanlı kadınını da bu alanda görmeyi umud eden bir söylemin aracısı olarak okunabilir.

Diğer taraftan kamusal alanda kadını da temsil eden sanatçı vurgulu görsellere ek olarak üç ayrı nüshada yer verilen 5 fotoğraf, kamusal alanda kadınının görünürlüğü hakkındadır. Bunlar arasında telefon şirketinde çalışan kadınlar ile alakalı görseller ve Orta Avrupa'nın ilk kadın milletvekili, feminist Božena Viková-Kunětická portresi bulunmaktadır (Görsel 3.7). Göstereni yandan bir kadın portresi olan görselde, gösteren siyasal haklarına kavuşmuş, cinsel kimliği ön planda olmayan bir kadındır.

1153 Çakır, **a.g.e.,** s. 143.
1154 Umut Karabulut ve Sema Doğan, "İstanbul Semalarında Uçan İlk Türk Kadını: Belkıs Şevket Hanım", **Belgi Dergisi,** sy. 10, Yaz 2015/II, s. 1398.
1155 Berktay, **Tarihin Cinsiyeti,** s. 104.



Görsel 3.7. Yirminci Asırda Zekâ mecmuası 9 Temmuz 1328 tarihli 10 numaralı nüshanın 165. sayfasında yer alan kadın portresi. *(Vasatî Avrupa'nın ilk kadın mebusu Feminiyet Madam Bulsena Vikova Romita Bohem Meclisinde)*

YAZ mecmuasında neşrolunan kadın görsellerinin bir diğer önemli kategorisi olan güzellik-moda fotoğraf ve çizimleri ile adab-ı muaşeret kuralları konusunda neşredilen 10 ayrı fotoğraf, yeni cemiyet hayatının kurallarını okurlara aktarmaktadır. Bunlar arasında kadın-erkek ilişkilerini yeniden düzenleyen türden kuralların varlığı dikkat çekicidir. Kadın ve erkeğin karşılaştıklarında nasıl tokalaşacaklarına dair derginin 11. nüshasında yer alan görsel (Solda-Görsel 3.8) göstereni bir kadın ve erkeğin iki ayrı biçimde tokalaşarak selamlaşmasını temsil etmektedir. Benzer şekilde kadın ve erkeğin nasıl dans edeceklerine dair okurları bilgilendiren görselde de (Sağda-Görsel 3.9) iki ayrı kareyle dans eden bir çift yer almıştır. Bu resimlerin biri uygun olan davranış şeklini, diğeri ise *ayıp* bulunan uygunsuz davranış modelini göstermektedir.





Görsel 3.8. Yirminci Asırda Zekâ mecmuası 23 Temmuz 1328 tarihli 11. nüshanın 185. sayfasında yer alan "*Muâşeret Âdablarından*" başlıklı, kadın ve erkeğin el sıkışması hakkında "*mezmum*" (uygunsuz, ayıp) ve "*makbul*" yolu açıklayan resim. *(Bir kadının eli nasıl sıkılır?)*

Görsel 3.9. Yirminci Asırda Zekâ mecmuası 28 Mayıs 1328 tarihli 7. nüshanın 113. sayfasında "*Muâşeret Âdablarından*" başlıklı dans adabı hakkındaki resim. *(Bir kadınla nasıl raks edilir? Yukarıdaki şekil mezmûm [ayıp], aşağıdaki şekil makbuldur.)*

Aynı görsellerin gösterilenlerinde, Osmanlı toplum hayatında ve eğlence alışkanlıklarında geleneksel formda yer almayan kadın-erkek ilişki ve temâsı dikkat çekmektedir. 2. ile 12. nüsha arasında yer alan, 9 numaralı hariç, her sayıda kadının takip etmesi elzem görülen bu muaşeret kuralları, Batı toplumlarında günlük hayatın ya da salon hayatının bir parçası olan unsurlar olarak ısrarla Osmanlı toplumuna sunulmuştur. Bu yeni tip toplumsallaşmanın bir diğer şartı ise modaya uygun giyim-kuşam ve bakımlı olmak şartıdır. **YAZ** mecmuası bu hususta da tafsilatlı yayın yapmış, güzellik ve moda hakkındaki metinleri çeşitli görsellerle zenginleştirmiştir.



Görsel 3.10. Yirminci Asırda Zekâ mecmuası 16 Nisan 1328 tarihli 4. nüshasının 64. sayfasında yer alan son moda elbise çizimi.



Görsel 3.11. Yirminci Asırda Zekâ mecmuası 2 Nisan 1328 tarihli 3. nüshasının 46. sayfasında yer alan son moda elbise çizimi.

Son moda giyim-kuşam hakkında tavsiyeler veren **YAZ** mecmuasının moda köşesinde görsellerini sunduğu bir çok kıyafette Avrupa örneğine ait, tamamlayan aksesuar olarak şapkayı kullandığı görülmüştür (Birkaçı için bkz. Görsel 3.10, Görsel 3.11). Göstereni şapka aksesuarıyla tamamlanmış kıyafetler olan bu resimlerin gösterileni, Batı'yı temsiliyet biçiminde okunabilecek giyim-kuşam kabullerinin, asrî ve güzel kadın olmak için vazgeçilmez unsurlar olduğu vurgusudur. Bu vurgunun dergide, güzellik trendleri ile alakalı metinlerle de sıklıkla dile getirildiğinden daha önce bahsedilmişti. Bu noktada modayı takip etmenin, bakımlı ve güzel olmanın kadınlığın hedeflerinden biri haline getiren bu algının, modernleşme paradigmasında Osmanlı aydınlarının şekilcilik takıntılarına işaret ederken, kadını içine düşürdüğü çıkmazdan bahsetmek yerine olacaktır. Zira Balkan Savaşları ile başlayan muharebe yıllarının kadının kamusal alandaki varlığını zorunlu olarak hızlandırmasının yanında, pompalanan güzellik ve moda takıntısının 1920'lere gelindiğinde büyükşehirlerde genç kızların intiharına, bunalım ve çözümsüzlük çıkmazına yolaçtığı iddiaları[1156] II. Meşrutiyet sonrası yerleşmeye başlayan modern kadın kimliğinin doğrusal çizgide sonuçlar yaratmadığını göstermek bakımından yeterlidir.

Bu noktada Osmanlı kadın hareketinin lokomotifi kabul edilebilecek, Ulviye Mevlan önderliğinde kurulan ve 1913 ile 1921 yılları arasında faaliyet göreten Osmanlı Müdafa-yı Hukuk-u Nisvan Cemiyeti'nin amaçları arasında milli kıyafet tesisinin yer aldığını hatırlatmakta fayda vardır. Cemiyetin programında kadının ev dışında giyeceği giysilerin düzenlenmesine dair; *"Ahkam-ı celîle-i şer'îmize muvâfık, sâde, süsten âzâde iş görebilmeyi sâlih, kadınlarımıza mahsus birkaç nev'i kıyafet-i hariciye icad edip numuneleri hükûmete ba'del-arz a'zası üzerinde tatbike başlamak sûretiyle ta'mimini tem'min eyleyecektir"*[1157] ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, **YAZ** mecmuasında sunulan giyim-kuşam örneklerinden uzak bir ideal çizmektedir. Böylece yinelenebilir ki Osmanlı kadın hareketinin tesis etmeye çalıştıkları kadın kimliği, Batıcı Osmanlı aydınlarının idealinden farklıdır. Bu ve

1156 Toprak, **a.g.e.,** s. 353.
1157 Serpil Çakır, "Osmanlı Kadın Dernekleri", **Toplum ve Bilim Dergisi,** Sy: 53, 1991, ss 147-148.

benzeri ayrılık noktalarının, Osmanlı kadın hareketini Batıcı paradigmadan uzaklaştırarak, Türkçülük paradigmasına yakınlaştırdığını[1158] yinelemek yanlış olmayacaktır. Zira isminde ilk defa Türk ifadesi geçen ve Türkçülük akımı temsilcilerinin neşriyatı olan **Türk Kadını** mecmuasında, 1918 yılı Haziran'ında verilen Sade Giyinen Kadınlar Cemiyeti'nin kuruluş haberi,[1159] Osmanlı kadın hareketinin Türkçülük savunucuları ile fikir paralelliklerini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Son olarak **YAZ** mecmuası kadın içerikli görseller kategorisinde kısaca değerlendirilmesi uygun olan diğer bir grup ise metin ayırıcı motiflerdir. İşlevsellikleri bakımından, sayfa süsleyici ve metinler arası ayırıcı unsur olarak kadın figürünün kullanıldığı iki ayrı motif (Görsel 3.12) tespit edilmiştir. Toplamda 17 defa kullanılan bu iki resmin gösterenleri, ağaçlar önünde üflemeli bir enstrüman çalan, romanesk, defne yapraklı taç taşıyan bir kadın ile, üç melek tarafından soyulan çıplak kadındır. Gösterilenleri bakımından değerlendirildiğinde, dergide çiçek sembollü metin ayırıcı motiflerle birlikte kullanılan kadın figürlerinin, derginin genel kadın politikasıyla bağlantılı biçimde, güzellik ve asrîliği sembolize eden unsurlar olmaları kabulüyle tercih edildiği ifade edilebilir. Hatta çıplaklığından utanan bir kadının masumiyetin sembolü meleklerce soyulması söylemsel açıdan güçlü bir mesaj vermektedir.




Görsel 3.12. Yirminci Asırda Zekâ mecmuasında (1, 2 5 ve 16 numaralı nüshaları hariç) metin ayırıcı süs unsuru olarak kullanılan motifler.

1158 Berktay, **"Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye",** s. 15.
1159 **A.m.,** s. 156.

4.2.4.3. Yirminci Asırda Zekâ Mecmuasında Kadın Söylemi

Analizi gerçekleştirilen metin ve görsellerden, pozitivizm ile eklektik bir materyalistik dünya görüşü savunusuyla fikir dünyasını Batıcı motiflerle şekillendiren Baha Tevfik yönetimindeki **YAZ** mecmuasının kadın temsili adına çizdiği yeni bir profilden, yeni bir kimlik tasavvurundan bahsetmek, dergisi aracılığı ile bu minvalde söylem geliştirdiğini ifade etmek çok da zor olmayacaktır. Zira, dergide neşredilen metinler ve görseller, açık veya kapalı mesajlarla, dergi yönetiminin kadını Osmanlı toplumunun geleneksel rollerinden öteye taşımayı, Batılılaşma paradigması çerçevesindeki bir kadın kabulüne özlemi dile getirdiği ifade edilebilir.

Kadının siyasal haklarının, eğitim haklarının işlendiği makalelerde, mevcut feminist mücadelenin yeterli olmadığına, kadınların erkeklere karşı seslerini yükseltmeleri gerekliliğine vurgu yapıldığı ancak bu noktada erkek egemen bir meclisin kadınları yeterince savunamayacağı gibi bir çelişkiye düşüldüğü farkedilmiştir. **YAZ** mecmuasında yer alan kadın ile alakalı makalelerin bir kısmı tepki-cevap şeklinde neşredilmiş, okuyucu mektubu ile Baha Tevfik'e ait olduğu tespit edilen imzasız eleştiriler, kadının hak ve hukuk savunusu çerçevesinde gelişmiştir. Ortaya çıkan genel fikir ise siyasi haklar için henüz erken olmasına karşı, kadının eğitim hakkı talebinde ısrarcı olması gerekliliğidir.

Dergide kadının din ve gelenek kıskacında yaşamasının önemli bir sembolü olarak tesettür konusu da işlenmiştir. Bu noktada Şeyhülislam Nesib Efendi'nin dönem tesettüründe yaşanan gevşemeye dair uyarı niteliğindeki beyannamesine yöneltilen eleştiriler hem beyannamenin erkeklerin sorumluluklarını hatırlatmaması açısından, hem de İslam'ın tesettür kabulünün yanlış yorumlanıyor oluşu noktası üzerine yoğunlaşmıştır. Söylemsel bakımdan **YAZ** mecmuasının tesettür konusuna yaklaşımı hakkında fikir veren metinlerin yanında, resimli bir dergi olması hasebiyle kadının kulanıldığı görseller dönem şartları bakımından ilgi çekici bir sonuç ortaya koymaktadır. Osmanlı basınında ilk çıplak kadın neşretme cesaretini gösteren yayın ekibi, bugün dahi bir fikir dergisinde rastlanması güç görselleri sansürlemeden

basmış, makalelerin bağlamı ile alakalı veya alakasız birçok görselde kadının cinselliğini ön plana çıkaran bir söylem dili geliştirmiştir.

Diğer taraftan edebî içerikli, hikaye veya tiyatro metinlerinde kadını gayrimeşru ilişkilerin merkezinde, aldatan rolünde sunmaktan çekinmeyen **YAZ** mecmuası, kadın-erkek ilişkilerinde geleneksel kabulleri aşan bir söylemi de sergilemektedir. Özellikle adab-ı muaşeret kuralları ile alakalı köşelerde bu söylemi pekiştiren görsellere yer verildiği görülmüştür. Sağlık köşesi içeriği olarak yayınlanan ve kadınlarda bekaret zarına yüklenen anlamı eleştiren yazıda, konuyla alakalı din temelli gelişen tutuculuk eleştirilmekte, yeni bir tutumun tesis edilmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu noktada yine cesur bir tutumun neticesi olan metin, derginin yayın kadrosunda yer alan materyalist düşünceleri dominant isimlerce savunulan Nietzcheci ahlak kabulüne[1160] uygun bir insan kimliği geliştirme çabası olarak okunabilir.

Kadının kamusal alanda görünürlüğünün artması yönündeki fikirler de hem metin, hem de görsellerle desteklenen bir söylemi teşkil etmektedir. Avrupa ve Amerika'da toplumsal hayatta faal rol alan kadın temsilleri sunulurken, hem meslekleşme hakkında bilgi aktarılmış hem de kadının sanatçı olarak sahnede yer alışı üzerine yayınlar yapılmıştır. 1912'ye gelinen şartlarda Osmanlı toplumunda kadının meslekleşme alanında henüz küçük adımlarla ilerlediği, sahnede ise hiçbir surette yer almadığı gerçeğinden hareketle, talep edilen ve kimliği yeniden inşa edilen kadın profili söylemsel bakımdan nettir.

Kadının annelik vasfını ön plana çıkaran, birincil vazifesini ev içi sorumlulukları olarak kabul eden bir bakış açısının hakim olmadığı **YAZ** mecmuası, moda ve güzellik konularına neredeyse her sayıda yer vermiş, dönem kadın dergileriyle yarışacak boyutta içerik üretmiş, Avrupa modasını olduğu şekilde sayfalarına aktarmıştır. Müslüman Osmanlı kadınını temsil eden tek görselin birinci sayının kapak fotoğrafında kullanıldığı, onun da eski ve yeni tip kadın karşılaştırması ile söylemsel bağlama eklendiği hatırlanabilir. Moda sayfalarının

1160Doğan, **a.g.e.,** ss 269-277.

yazarı olan F. İkbal ve mektubu ile dergiye katkıda bulunan Saime Niyazi Hanım dışında herhangi bir kadın imzasına rastlanmayan mecmuanın tam anlamıyla erkeklerin gözüyle kadın algısını yansıttığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Çakır'ın da belirttiği gibi erkek imzalarının çoğunluğu teşkil ettiği yayınlarda kadın konusu erkek gözüyle işlenmiştir.[1161] **YAZ** mecmuası bu tespitin en ideal örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Zira dergi, materyalist, darwinist ve pozitivist düşünceyi eklektik biçimde zihin yapısına temel edinmiş erkek Osmanlı aydınlar aracılığıyla, bir kadın mücadelesinden ziyade, yeni bir kadın kimliğini, ideolojik arka planda geliştirerek yeniden tesis amacının görüldüğü bir yayındır.

1161 Çakır, **a.g.e.,** s. 84.

4.3 BULGULAR VE KARŞILAŞTIRMALI DEĞERLENDİRME

Osmanlı basın tarihi içerisinde önemli bir yer tutan ve her biri Batıcılık düşüncesini pozitivist ve materyalist düşünce ekseninde işleyen, toplumsal dönüşümü de bu minvalde şekillendirmeyi yegane reçete olarak kabul eden isimlerden oluşan yayın ekibince yönetilen dört dergi, çalışmanın ana araştırma örneklemi olarak incelenmiştir. **İctihad, UİİM, Piyano** ve **YAZ** mecmualarının tabi tutulduğu dispozitif analiz yöntemi ile elde edilen bulgular karşılaştırıldığında (Tablo 10) kadın konulu metin kullanımında 16 sayı neşredilmesine rağmen en yüksek orana (Tablo 11) **YAZ** mecmuasında rastlanmıştır. Görsel kullanımında da oran bakımından, kendini muasavver olarak tanımlayan **YAZ** mecmuası yine ilk sıradadır. **UİİM'**de ise 10 farklı metinde kadın konusuna değinilmiş, doğrudan kadın ve kimliğini ilgilendiren bir başlık altında metin yayınlanmamış, genel yayın politikasına uygun biçimde görsel kullanımına fazla yer verilmemiş, kadın konulu herhangi bir resmi dergide neşredilmemiştir. Böylece araştırmaya dahil olan dört dergide oran bakımından en az bulguya rastlanan yayın olmuştur.

Çalışma için belirlenen tarih aralığında yayınlanan **UİİM, Piyano** ve **YAZ** mecmualarının tüm nüshaları taranmış, **İctihad**'ın ise 1908-1912 yılları arasında neşredilen 30 sayısı incelenmiştir. Bu bağlamda tamamı birinci kaynaklardan gerçekleştirilen araştırmada, **İctihad'**ın kadın söylemi hususunda dönem yaklaşımı ele alınmış, sonraki dönem hakkında ikinci kaynaklardan yararlanılarak bir değerlendirme yapılmıştır. Bu bağlamda dergilerin tamamında ortak bulgu olarak kabul edilebilecek unsurlar olduğu gibi, birbirlerinden farklılaşan yaklaşımlara da rastlanmıştır.

Mecmualar	İncelenen Nüsha Sayısı	Kadın Konulu Metin Sayısı	Kadın İçerikli Görsel Sayısı	Toplam
İctihad	30	16	30	46
Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye	24	10	0	10
Piyano	20	8	9	17
Yirminci Asırda Zekâ	16	30	120	150
Toplam	90	64	159	223

Tablo 10: Çalışmanın Örneklemini Oluşturan Dört Mecmuanın Kadın Konulu İçerik Karşılaştırması

Mecmualar	Nüsha Sayısı	Kadın Konulu Metin Oranı	Kadın İçerikli Görsel Oranı	Toplam Oranı
Yirminci Asırda Zekâ	16	1.8	7.5	9.3
İctihad	30	0.53	1	1.53
Piyano	20	0.4	0.45	0.85
Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye	24	0.41	0	0.41

Tablo 11: Çalışmanın Örneklemini Oluşturan Dört Mecmuanın Kadın Konulu İçeriklerinin Oransal Karşılaştırması

Öncelikle dergilerin kadın konusunu ele alırken kullandıkları dilin, savundukları yeni kimlik anlayışının dönem gerçekliğiyle uyumuna bakmak gerekirse, materyalist, Darwinist ve organisist/uzviyetçi görüşleri fikir dünyasında harmanlayan Abdullah Cevdet'le bütünleşen **İctihad** mecmuasının kadın kimlik söyleminde sivri olduğu iddia edilebilecek, uç yorumladan kaçınan bir dil geliştirdiği görülmüştür. Ancak yine de tesettür konusunu tartışmaya açan fakat kendisi tartışmayan, İslami kuralların yeniden yorumlanmasını teklif eden içeriği ile yeni bir kadın kimliği özlemi dikkatlerden kaçmamıştır. 50. nüsha sonrasındaki ilerleyen dönemde ise bu özlemin artık tam anlamıyla yeni bir kadın kimliği teklifine varacağı görülmüştür. Buna karşın pozitivist kabulleri ile Ahmed Şuayb yönetimindeki, pozitivist külliyatın aktarımında önemli bir temsilci durumunda olan **UİİM'**de**,** kadın doğrudan Osmanlı toplumu üzerinden ele alınmamış, daha ziyade Avrupa bağlantılı olacak şekilde, alakalı bölümlerde metin içinde konu edildiği görülmüştür. Bu metinlerde dönem tartışmalarını alevlendirecek konulara değinilmemiş, derginin genel politikasına uygun biçimde ilmî tartışmalar çerçevesinde kadın konusuna temas gerçekleştirilmiştir.

Osmanlı'da materyalist düşüncede çığır açıcı olarak yorumlanan Baha Tevfik yönetimindeki **Piyano** ve daha sonra **YAZ** mecmualarında sergilenen kadın profilinde ise daha iddialı ve dönem koşulları açısında cesur bir dil kullanıldığı ifade edilebilir. Zira dönem kadını her ne kadar II. Meşrutiyet sonrası yaşanan değişim ve dönüşümden nasibini almışsa da, Baha Tevfik mecmualarının sunduğu profildeki kadından oldukça farklıdır. **Piyano'**da Avrupalı kadın ile Müslüman Osmanlı kadını karşılaştırmalarının yer aldığı, **YAZ** mecmuasında ise doğrudan Batılı formda bir kadını temsil eden profilin dergi söyleminde belirgin olduğu görülmektedir. Dergide yer alan görsellerin metinsel söylemi takviye eden hatta zaman zaman aşan nitelikte olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. **Piyano'**da yer alan tiyartocu kadın fotoğrafları, ilk çıplak kadın fotoğrafının yer aldığı dergi olması hasebiyle **YAZ** mecmuasında kullanılan kadın görselleri, cüretkar bir kadın dispozitifi üretmektedir. Dolayısıyla bu bulgularla dozu yükselmekte olan bir değişim talebinden bahis mümkün olabilmiştir.

Dergilerin aile mefhumunu, evlilik, kadının anneliği meselesini ele alışlarında düzey farklılığı dikkat çekmiştir. **İctihad'**ın kadının annelik vasfına yaptığı vurguların sıklığına, **UİİM'**nın de kadının aslî vazifesini annelik ve çocuk yetiştirmek olarak kabul eden diline karşı, **Piyano** ve **YAZ** mecmualarında bu vurgunun neredeyse yok denecek kadar az olduğu ifade edilebilir. Bağlantılı olarak eğitim konusundaki söylemin zaman zaman annelik görevleri ile ilişkilendirildiği de görülmüştür. Özellikle **İctihad'**da, bir annenin iyi eğitimden geçmesi gerekliliğini vuırgulayan dil sıklıkla kullanılmıştır. Genel anlamda **UİİM** hariç, eğitim konusu, toplumsal dönüşümün önemli bir aracı olarak ele alınmış, kadınların bu hak için ısrarcı olmaları gerektiği vurgulanmıştır. **UİİM'**de ise Osmanlı toplumundaki eğitim problemine değinildiğine dair bir bulguya rastlanmamıştır.

Kadının kamusal hayattaki görünürlüğü ile alakalı vurgular her dört dergide de yer almıştır. **İctihad'**da özellikle Müfide Ferid Tek imzalı II. Meşrutiyet'in ilanı akabindeki kutlama nitelikli yazısında kadının erkekler ile birlikte kamusal alanda varolmaları gerekliliği ve beklentisi vurgulanmıştır. Diğer taraftan dergide kadının sosyal hayattaki görünürlüğünün sınırlandırılmış olmasına tepkili bir tavır, Fransız örneklemesiyle kadının kamusal hayattaki yerinin artmasına verdiği desteğe dair bulgularda olarak değerlendirilebilir. **UİİM'**nin ise kamusal alanda kadının karşılaşabileceği problemler üzerinden konuyu ele aldığı, kadının tabii vasfı olan anneliği ile kamusal hayatın şartlarının çatışmaması, uyumlu hale getirilmesi gerektiği konusunun işlendiği görülmüştür. **Piyano** ve **YAZ** mecmualarında kadının görünürlüğünün artışı ile alakalı içerik bulunmuş, Batı örneklerine baş vurularak kadının iş hayatında varlığını destekleyen bulgular yer almıştır. Özellikle tiyatrocu kadın vurgusu her iki dergide de bulunmuş, kadının sanat icrası ile göz önünde bulunması beklentisi söylemsel olarak metinlerde yer almıştır.

Kadının kamusal alanda varlığı ile bağlantılı olarak değerlendirilebilecek olan alt başlıklar ise kadın-erkek ilişkileri, kadının tecriti, siyasi alanda kadının varlığı noktasında şekillenmiştir. **UİİM** kadın-erkek ilişkilerini diğer dergilerden farklı bir bakış açısıyla değerlendirmiş, bu ilişkiyi evrimci anlayışla yorumlayarak

hayatta kalma mücadelesinin yarattığı bir rekabet çerçevesinde işlemiştir. Kadın-erkek ilişkilerini ve kadının tecritini birlikte işleyen **İctihad, Piyano** ve **YAZ** mecmualarında ise özellikle din ve geleneğe eleştiri yönelterek kadının sosyal hayatta arka plana itildiğine, meslekleşmesinin önünde de yine aynı merkezden üretilen engellerin söz konusu olduğuna dair söylem bulguları tespit edilmiştir. **YAZ** mecmuasında, daha ileri boyutta bir ele alışla, kadının bekaretini temsil ettiği kabul edilen biyolojik özelliklerin önemsenmesi tenkid edilmiş, kadın-erkek ilişkilerinde mevcut pratikteki uygulamaların ötesinde, Batılı tecrübeye yakın olduğu ifade edilebilecek beklentiye dair bulgular saptanmıştır. Özellikle **YAZ** mecmuasında yer alan adab-ı muaşeret kurallarını Batılı kabullerle resmeden bölümlerde, kadın-erkek ilişkilerine dair yeni bir beklenti okunmaktadır.

Yine Osmanlı topumunda kadın kimliğini belirleyen bir diğer husus olarak giyim-kuşam meselesi ile alakalı bulgulara değinmek yerinde olacaktır. Zira giyim-kuşam meselesi kadının kamusal alandaki varlığını doğrudan ilgilendiren bir temelde tartışılmaktadır. Bu bağlamda araştırma alanını temsil eden dergilerin dönem itibariyle tesettür konusuna yaklaşımları, dergide yer alan bulgularca rahatlıkla okunabilmektedir. Ancak **UİİM'**de bu bağlamda, Osmanlı toplumu özelinde hiçbir vurguya rastlanmamıştır. Diğer üç derginin hem doğrudan metinsel söylemde, hem de tamamlayıcı olarak görsel kulanımlarında kadının giyim-kuşam meselesiyle yakinen ilgilendiğine dair çok sayıda veri elde edilmiştir. **İctihad** mecmuası bu bağlamda tebdirli bir dil kullanmış, tesettür ile alakalı tartışma konularını ortaya atmış fakat doğrudan dergi içeriğinde tartışmamıştır. Din ve gelenek eleştirisi, İslam'ın yeniden yorumlanması ihtiyacına vurgu yapan bulgularda da tesettür konusunun yanlış anlaşıldığı ifade edilmiş, fakat açıklama veya yeni bir teklif sunulmaktan kaçınılmıştır. İkincil kaynaklardan anlaşılmaktadır ki bu tutum ilerleyen tarihlerde değişecek, daha belirgin bir dil kullanımı, tesettürün tartışmaya açılmasına dair içerik görünür olacaktır.

Piyano mecmuasında tesettür tartışmalarını doğrudan ele alan bulgular yerine, dinin kadın önüne koyduğu engellere odaklanan verilere rastlanmıştır. Diğer

taraftan dergide kullanılan görseller, sayfa ayırıcı motif unsurlarda işlenen kadın profili Müslüman Osmanlı kadınının giyim-kuşamını temsil etmeyen özellikler göstermektedir. Bu bakımdan metinsel söylem unsurlarından ziyade, görsellerle giyim-kuşam konusuna dair gönderme saptanmıştır. **YAZ** mecmuasında ise hem metinsel verilerde hem de görsellerle kadının giyim-kuşamı hakkında içerik tespit edilmiştir. Tesettür meselesini ele alan, farklı bakış açılarını temsil eden metinler kadar, kadınların yeni kimlik görüntüsünü temsil eden kadın profiline dair görsel sayısı da oldukça fazladır. Batılı kadına dair moda örneklerinin tanıtıldığı dergide, tesettürlü kadın temsilinin yalnızca 1. nüsha kapağında değişimi temsil eden karşılaştırmalı bir fotoğrafla ve İran kadınlarına dair bir metine yardımcı unsur olarak yerleştirilen fotoğraflarla gerçekleştirildiği saptanmıştır. Diğer taraftan derginin tamamında Müslüman Osmanlı kadınının ötesinde bir kadın profiline yer verilmiş, Osmanlı toplumunun taassubuna rağmen çıplak kadın fotoğrafları kullanılmıştır. Bu bakımdan değerlendirildiğinde, derginin kadın kimliği kabulü ile alakalı söylemi dönem kabullerinin oldukça ötesindedir.

SONUÇ

Osmanlı modernleşme tecrübesi, temel hareket noktası göz önünde tutulduğunda aslında devlet politikası olarak yürütülen bir değişim kararıdır. Bu kararı devlet adamlarının, bir takım saiklerle aldıkları, devletin içine girdiği düğşnülen gerileme sürecini durdurma ve mümkünse onarma hedefleri söz konusudur. Klişeleşmiş bir yaklaşım de olsa kurtuluş reçetesi olarak kabul gören modernleşme paradigması, başlangıçta askeri alanda planlanmış ve bu plan akabinde okullaşmanın getirdiği dönüşüm, birçok alanda kendisini göstermeye başlamıştır. Her şeyden önce zihinsel anlamda yaşanan büyük değişim, okullarda eğitim veren yabancı hocalar, tercüme faaliyetleri, yabancı dil bilgisinin gelişmesi aydın zümresini doğrudan etkilemiştir. Geleneksel anlamda yönetimde ve fikir sahasında söz sahibi olan ulemanın da modernleşme sürecine dahil olduğu, yanı sıra yeni bürokrat aydın zümresinin teşekkülüyle Batılılaşma meylinin belirginleştiği ifade edilebilir. Devletin idari alandaki değişimini de destekleyen bu yeni grup, modernleşme adına atılan adımların arkasında durmuş, Batılı kurum ve uygulamaların yakın takipçisi olacak biçimde yeni kurum ve kabulleri eskisinin yerine vazetme adına çalışmıştır.

Bahsi geçen yeni aydın sınfının teşekkülü adına aslında devlet eliyle sağlanan altyapı, aydınların zihinsel dönüşümlerini modernleşme paradigmasına doğru evriltirken, temel hareket noktası teknik bakımdan Batının gelişmişliğine kavuşmak olan Batıcılaşma, bu hedefin ötesindeki bir Batılılaşma meyline dönüşmüştür. Zira özellikle okullaşmanın getirdiği pozitif bilim anlayışı ile tanışıklık, teknik okulların tamamında etkili olmuştur. Gözleme dayalı bilimin pozitif felsefesi ve sosyal hayatı yönetmede işlevsel bir yöntem sunuyor oluşu ile öncelikli olarak pozitivizm, siyasal alanı da düzenleyici yaklaşımın altyapısında yer almak üzere iktibas edilmiştir. Böylece modernleşme paradigmasına hareket alanı sağlayan, reformist aydınların eline adeta yol haritası veren pozitivist dünya görüşünün bilimperest yaklaşımının, daha sonra etkileri belirginleşecek materyalist kabullerin yöntemini teşkil edeceği yorumunu yapmak mümkün görünmektedir.

Diğer bir deyişle, Osmanlı aydınlarının düşünce akımlarından faydalanırken geliştirdikleri bu kendilerine has iktibas yapısı, onları doğrudan tek bir akımın takipçisi olarak yorumlamaktan kaçınmayı gerekli kılmıştır.

Osmanlı aydınlarının pozitivizm ile tanışıklıklarının hızlandırdığı bir zihinsel dönüşümün, materyalizmin metafiziği reddeden, teolojik temellendirmeler yerine bilimsel verilerin yardımıyla insan ve dünyayı açıklayan yaklaşımının iktibası sürecini de hazırladığı ifade edilebilir. Böylece pozitivist ve materyalist dünya görüşünün birbirlerini tamamlayan etkilerinin II. Meşrutiyet'in sağladığı görece serbesti ortamıyla olgunluğa ulaştığı ve Osmanlı aydınlarının ellerinde araçsallaştığı yorumunu yapılabilir. Bu bağlamda iki dünya görüşünün birlikte ele alınmış olması, aydınlar üzerindeki etkinin de böylece değerlendirilmiş olması isabetli bir yaklaşımdır. Diğer taraftan aydınların fikir hareketliliği kadar, siyasi alandaki etkileri, toplumsal problemlerin halli için gösterdikleri çabanın inkar edilemez oluşu, toplumsal değişimin aydınlar üzerinden okunmasını da mümkün ve isabetli kılmıştır.

İkincil literatür kaynaklarından edinilen bilgilere göre, Osmanlı toplumunda kadın kimliğinin doğruca İslam dini temelli olmaktan ziyade, gelenekle rengi değişmiş, yorumlanmış bir İslam kabulüne dayandırılarak teşekkül ettiğini belirtmek mümkündür. Osmanlı toplumunun kendine özgü yapısı ve özellikleri dolayısıyla modernleşmesinin de benzer öznellik izleri taşıdığı yorumunun ardından, değişim ve dönüşümünün hızlı ve ani olmaktan ziyade, çeşitli kırılmalar akabinde fasılalı biçimde gerçekleştiği ifade edilebilir. Bu sürecin önemli bir aktörü olan Müslüman Osmanlı kadınının modernleşmesi adına izlenen yol da benzer karakterdedir. Din ve gelenek arasındaki yoğun paslaşmaların bir neticesi olarak tarih boyunca uzun dönem erkek iktidar unsurlarınca belirlenen kimlik teşekkülünün, modernleşme paradigması ile birlikte hareketlendiği görülmüştür. Ancak Osmanlı kadınının hak ve hukuk mücadelesinde bilfiil rol aldığı bir döneme girilmiş olmasına rağmen, erkek aktörlerin etkisi üst düzeyde devam etmiştir. Osmanlı hareket-i nisvanının, Osmanlı kadınının kimlik değişimi için verdiği mücadele ile erkek Osmanlı aydınlarının kadın konusunda yürüttükleri tartışma alanı zaman zaman kesişmekle birlikte, aslen

birbirlerinden ayrı kulvarlarda seyretmiştir. Cumhuriyete evrilen süreçte ise Osmanlı kadın hareketinin Türkçülük hareketiyle yakınlaştığını ayrıca belirtmek yerinde olacaktır.

Kadın konusu, II. Meşrutiyetle birlikte belirginleşen Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük fikir hareketlerinin söylem ürettikleri bir alan olmakla birlikte, aralarındaki çatışma ve ayrılığın da en bariz görüldüğü noktalardan birini temsil etmiştir. 1908-1912 yılları arasında bu söylem üretiminin Batıcı grup içinde, pozitivist ve materyalist dünya görüşünü destekleyen, başta Abdullah Cevdet, Ahmed Şuayb, Baha Tevfik gibi isimler aracılığıyla gerçekleştirildiği görülmüştür. Toplumsal değişimin vazgeçilmez bir zorunluluk olduğu kabulü ve kadının bu değişimdeki yerinin ehemmiyetine vurgu yapan görüşlerini ifade etme alanı olarak bahsi geçen aydınlar, devrin en önemli iletişim aracı hükmündeki basını kullanmışlardır. Bu noktada yayın periyodu, gündemden bağımsız konuları ayrıntılı biçimde işleme olanağı veren yapısal özellikleri, fikrî dönüşümü iletme ve işlemede en etkili yayın çeşidi olarak dergi yayıncılığını tercih ettikleri görülmüştür. Böylece II. Meşrutiyet'in ilanı, Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesiyle basın alanında gerçekleşen hareketlenme, fikrî dergiciliğin Osmanlı basın hayatındaki yerini sağlamlaştıran önemli bir süreci başlatmış, Osmanlı aydınları da bu elverişli durumu sonuna kadar kullanmışlardır.

Buradan hareketle çalışmanın ana sorusu, pozitivist ve materyalist dünya görüşünün zihinsel şekillenmelerinde etkili olduğu iddia edilen Batıcı Osmanlı aydınlarının, bahsi geçen fikir dergiciliğinin sağladığı imkanları kullanarak, değişimini elzem gördükleri kadın kimliği hakkında ürettikleri söylemin, yeni bir inşa faaliyetine tekabül edip etmediğidir. Bu soruya cevap aramak amacıyla bahsi geçen aydınların 1908-1912 yılları arasında gerçekleştirdikleri fikir dergiciliği yayınlarından **İctihad, Umûm-u İktisadiye ve İctimâiye, Piyano** ve **Yirminci Asırda Zekâ** isimli dört örnek seçilerek, doksan nüsha yekûn tutan örneklem bir nitel araştırma modeli olan söylem analizine tabi tutulmuştur. Siegfried Jäger'ın Foucaultcu söylem analizinin teorik altyapısını kullanarak geliştirdiği dispozitif

analiz metodu ile kadın kimliği dispozitifini şekillendiren unsurlar arasındaki bağlantıların kurulmasını sağlayan ön literatür çalışmasının verileri, dergilerde tespit edilen yazılı ve görsel materyallerin söylem analizleriyle birleştirilmiştir. Böylece çalışmanın temel sorularına cevaplar bulunmuş, söylem analizinin bulguları ile bu cevaplar, ana sorunun cevabına ulaşılmada kullanılmıştır.

Bu bağlamda, pozitivist ve materyalist dünya görüşü çerçevesinde fikir dünyalarını şekillendiren Batıcı aydınların kadın kimliğine dair tahayyüllerinin anlaşılabilmesi adına gerçekleştirilen bu araştırma, her şeyden önce göstermektedir ki bahsi geçen dergiler belirgin bir biçimde kadına dair söyleme yer vermişlerdir. Aralarında yalnızca **UİİM'**de Osmanlı kadınına doğrudan temas edilmemekle birlikte genel bir kadın kabulüne dair söz söyleme ihtiyacı gizlenmemiştir. Diğer taraftan derginin yayıncı aktörü olan ve dergi söyleminde Osmanlı toplumunda kadın hakkında açık bir eleştiri serdetmeyen Ahmed Şuayb'in 1917'de kadınların özellikle miras, evlilik, boşanma gibi hukuki alandaki haklarında iyileştirme anlamı taşıyan, Hukuk-u Aile Kararnamesi'nin hazırlanışında bilfiil rol oynadığına dair bulgular bu dergi ve yayıncısının kadın kimliği dispozitifini şekillendirmedeki etkilerine işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Diğer üç dergide ise doğruca Osmanlı kadını hakkında metinler ve görseller yer almış, kadının toplumdaki mevcut konumuna dair eleştiriler, gelenek ve din bağlantısına vurguda bulunularak temellendirilmiştir. Bu tespit özellikle **İcthad**, **Piyano** ve **YAZ'**da yer alan içerikte görülmüş, zaman zaman dinin gelenek ile yorumlanmasına vurgu yer alırken, bazı durumlarda doğruca İslam dinini sorgulayan bir yaklaşımın varlığı görülmüştür.

Araştırmanın dikkat çeken diğer bir yönü ise bahsi geçen dergilerin 1908'de kullandıkları söylem dilinin, tarihin 1912'ye doğru ilerlemesi ve bir bakıma şartların olgunlaşmasıyla değiştiği, kadını temsil eden içerik ve söylemde daha cesur bir üslubun göze çarptığıdır. Bu tutumun Baha Tevfik etkisindeki **Piyano** ve **YAZ** mecmualarında, **İctihad** ve **UİİM'**na nazaran çok daha belirgin olduğu görülmüştür. Buradaki *cesur* kelimesinin, dergilerde gerçekleştirilen din ve gelenek eleştirisine, Batılı normalara temayüle, hem metin içerikleri hem de kullanılan görsellerdeki

kadın profiline dair bulgulara dayanılarak ve dönem kadın gerçekliği ile karşılaştırılarak tercih edildiği ifade edilebilir.

Görsel kullanımı hakkında yapılan derinlemesine analizlerin ortaya çıkardığı sonuç ise, dergi politikalarının dönem Müslüman Osmanlı kadın kabulünün ötesinde, belirli bir profilin dışında konumlandırılabilecek bir kadını temsil eden söylem geliştirdiğidir. **UİİM** görsel kullanmazken, **İctihad** mecmuasında değişime uğrayan kadına dair donelerin yer aldığı karikatür görseli ile portre ve sayfa süsü olarak tespit edilen görsel kullanımlarında kadın figürünü tespit edilmiştir. **Piyano** mecmuasının ise kadın resimleri ve figürlerinde günlük Osmanlı toplumuna ait olmayan belirli bir profili temsil eden unsurlara yer vermiş olması, tahayyül edilen bir kadının varlığına işarettir. **YAZ** mecmuasının Osmanlı basın tarihinde ilk defa çıplak kadın resmi kullanma cesareti göstermesi ve bu cesur tutumunu dozu artacak şekilde yinelemesi, dergide temsil edilen kadın profilinin, toplumsal kabulün neresinde olduğu sorusunu tek başına cevaplandırmaktadır. Kaldı ki, kendisini *musavver (resimli)* ifadesiyle tanımlayan derginin resim yayınlama politikasının fikir dergiciliği kapsamında nereye tekabül ettiği bugün için dahi tartışılır olmakla birlikte, **YAZ** mecmuasında neşredilen resimlerin yer aldığı bir yayın, bugünün şartlarında da kadın vücudunun metalaştırılması sebebiyle başta kadınlar tarafından eleştirilebilecektir. Sonraki dönem kadın araştırmacılarınca, Batıcı Osmanlı aydınlarının kadın konusuna yaklaşımlarında, kadın-erkek ilişkilerinde serbestiyi savunan tavırlarının altında, tatmin edilememiş cinselliklerinin bulunduğu şikayeti dile getirilmiştir. Bu noktada kadın hareketi temsilcilerinin, erkek aydınların kadın savunusuna bir hak arayış ve savunusundan öte anlamlar yükledikleri görülmüştür. Bu bağlamda, bahsi geçen Batıcı Osmanlı aydınları ile Osmanlı hareket-i nisvânının yollarının belirgin biçimde birbirinden ayrıldıkları ifade edilebilir. Cumhuriyetle birlikte kadınsız bir inkılap teşekkül ettiği iddiaları da bu yaklaşımın neticesidir.

Pozitivist ve materyalist dünya görüşünden etkilenmiş olan mezkur Osmanlı aydınlarının dönem adına, görüntüsü bakımından Batılı örneklerine benzeyen bir kadın profili tasavvur ettikleri, kadının giyim-kuşam kabullerinde din ve gelenek

çerçevesindeki sınırlandırmalardan kurtulmasına dair bir teklifte bulundukları araştırmanın diğer bir sonucudur. Dergiler arasında bunu dile getirmede doz farklılığı görülmüş olsa da, genel anlamda tesettür bahsi, güncel uygulamaların eleştirisi üzerinden dile getirilmiştir. Dergilerin görsel kullanımında, bu tavır daha rahat okunmaktadır. Bağlantılı olarak kamusal alanda kadının yer alması önündeki engeller arasında sunulan tesettür ve tecrit uygulamasının kalkması çağrısına dair söylem de barizdir. **İctihad** ve **UİİM,** kadının annelik vurgusunu önceleyen söylem geliştiriken, kamusal alanda kadının varlığını destekleyen yayınları ihmal etmediği dikkat çekmiş, **Piyano** ve **YAZ** mecmuası ise annelik vasfı vurgusu olmaksızın kamusal alanda kadının varlığını destekleyen söylemini, Avrupa örnekleri üzerinden desteklemiştir. Eğitim meselesine dair söylemin var olmakla birlikte kadının giyim-kuşamına yapılan vurguyla karşılaştırılamayacak düzeyde kaldığı, siyasal hak savunusu hakkında ise dergilerin kısık sesle, sınırlı söz söylemeyi tercih ettikleri görülmüştür. Dergilerde, kadın kimliğini temsil eden kadın yazarlara da oldukça sınırlı söz hakkı tanınmış, üretilen söylemin neredeyse tamamının erkeklere ait olduğu görülmüştür. Aynı zamanda üretilen söylemle sergilenen kadın kimliğinin dönem gerçekliğiyle örtüşmeyip, zihinsel bir yeniden inşa karakteri gösterdiği belirlenmiştir.

Bu bağlamdan hareketle, sonuç olarak, Batı kaynaklı düşünce ve bilim paradigması olan materyalist ve pozitivist dünya görüşlerinin ciddi etkisiyle, Osmanlı modernleşmesi ya da çağdaşlaşması hareketinin bir formu olarak Batıcılığı kabul eden Osmanlı aydınlarının, yayın faaliyetleri aracılığıyla, yeni bir kadın kimliğinin zihinsel alanda yeniden inşası adına yayın yaptıkları rahatlıkla ifade edilebilir. Kadın kimliği dispozitifini teşekkül ettiren söylem üretimleriyle bu aydınlar, kadın kimliğini, Batı'ya meyleden bir zihin yapısı dahilinde, Osmanlı kadın hareketinden ayrı bir kulvarda ve sathî bir iktibasla gerçekleştirmiştir. Sathî ifadesiyle kastedilen, hak ve özgürlük savunusundan ziyade, dış görüntüsü, kadın-erkek ilişkileri, kamusal alandaki görünürlüğü bağlamında, din ve gelenekle bağlantılarını koparmış, Batılılaşmış bir toplumsal varoluşun unsuru olan kadın tahayyülüdür. Diğer taraftan zihinsel alanda gerçekleştirdikleri yeni kimlik inşası

teşebbüsünde, pozitivist ve materyalist dünya görüşüne doğrudan atıfa rastlanmamış, Batı-dışı modernleşmenin ideal örneği olarak, nev'i şahsına münhasır, sathî bir Batı meyli göze çarpmıştır.

Sonuçlarından hareketle bu çalışma, var olduğu ifade edilebilecek zihinsel yeniden inşa faaliyetinin, daha sonraki yıllarda uygulamaya geçip geçmediği, geçtiyse bunun hangi saiklerle mümkün olduğu sorusuyla yeni bir çalışma alanı açmıştır. Özellikle Cumhuriyet'e geçişte, bahsi geçen Batıcı Osmanlı aydınlarının kadın tahayyülünün, zihinsel yeniden inşa faaliyetlerinin ve temennilerinin karşılık bulup bulmadığı çalışılması gereken bir konudur. Diğer taraftan, aynı yeniden inşa çabasının, dönem fikir hareketlerinden İslamcılık ve Türkçülük savunusunda bulunan aydınlarca kendi basın organları aracılığı ile nasıl yürütüldüğü de başka bir araştırma konusu olarak ortadadır.

Basın alanındaki çalışmaların, yayınların içerik analizini aşan yöntemlerle, geçmişe yönelik toplumsal hareket ve kırılmaların yorumlanabilmesinde verimli bir pencere açtığı, bu çalışmanın neticesi olarak kabul edilebilir. Bu vesileyle söylem analizi metodunun, çeşitli varyasyonlarıyla basın tarihi çalışmalarına daha fazla katılmasının faydalı olacağının altı çizilebilir. Türk basın tarihi, yayımlanan ilk süreli yayından bugüne büyük bir tarihsel hazine hükmünde olup, tarihsel sosyoloji çalışmalarına kaynaklık edecek, aranan birçok sorunun cevabını sunacak zenginliktedir. İletişim çalışmalarına dün ile bugün arasında bağlantı kurma şansını vermesi bakımından da basın tarihi çalışmalarının hakettiği ilgiye kavuşması temenni edilir.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

Abbott, Nabia: **Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe,** Çev: Tuba Asrak Hasdemir, Ankara Yurt-Kitap Yayınları, 1999.

Adıvar, Adnan: **Osmanlı Türklerinde İlim,** İstanbul, Remzi Kitapevi, 1982.

Adıvar, Halide Edib: **Mor Salkımlı Ev,** İstanbul, Can Yayınları, 2007.

Afanasiev, V. : **Felsefenin İkeleri,** Çev. Nadiye R. Çobanoğlu, İstanbul, Yar Yayınları, 1988.

Ahmet Mithat Efendi: **Beşir Fuad,** İstanbul, Dergah Yayınları, 2014.

Akarsu, Bedia: **Çağdaş Felsefe,** İstanbul, İnklap Yayınevi, 1994.

Akgün, Mehmet: **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri,** Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Akgündüz, Ahmet v.d.: **Bilinmeyen Osmanlı,** İstanbul, Osav, 1999.

Akgündüz, Murat: **Osmanlı Medreseleri,** İstanbul, Beyan Yayınları, 2004.

Akyılmaz, Gül: **İslam ve Osmanlı Hukukunda Kadının Statüsü,** Konya, Göksu Matbaa, 2000.

Albayrak, Sadık: **60 Orijinal Belge Işığında Osmanlı'sa Sosyal Yapı ve İstanbul,** İstanbul, Kiptaş Yayınları, 2001.

Altındal, Aytunç: **Türkiye'de Kadın,** İstanbul, Süreç Yayınları, 1985.

Arslan, Ahmet: **Felsefeye Giriş,** Ankara, Adres Yayınları, 2009.

Atuf, Nafi: **Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme,** 2. Kitap, İstanbul, Milliyet Matbaası, 1932.

Aydın, M. Akif: **İslam-Osmanlı Aile Hukuku,** İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.

Badinter, Elisabeth: **Biri Ötekidir,** Çev: Şirin Tekeli, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1992.

Baltacı, Cahid: **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,** İstanbul, İrfan Matbaası, 1976.

Berger, L. Peter: **Dinin Sosyal Gerçekliği,** Çev: Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993.

Berkes, Niyazi: **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Berktay, Fatmagül: **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın,** İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Berktay, Fatmagül: **Tarihin Cinsiyeti,** İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

Bilge, Mustafa: **İlk Osmanlı Medreseleri,** İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.

Burke, Peter: **History and Social Theory,** Cambridge, Polity Press, 2005.

Büchner, Louıs: **Madde ve Kuvvet,** Çev. Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Konya, Çizgi Kitapevi, 2012.

Büchner, Ludwig: **Kraft und Stoff: Emprisch-Naturphlosophische Studien**, Leipzig, Berlag von Theodor Thomas, 1867.

Caird, Edward: **Comte'un Din ve Toplum Felsefesi,** Çev. Ertuğ Ergün, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2003.

Caldwell, Peter C.: **Love, Death and Revolutıon in Central Europe,** London, Palgrave Macmillan, 2009.

Calinescu, Matei: **Modernliğin Beş Yüzü,** Küre Yaynları, İstanbul, 2010.

Caporal, Bernard: **Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1982.

Caporal, Bernard: **Kemalizm Sonrasında Türk Kadını III,** Çev: Ercan Eyüboğlu, Ankara, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 2000.

Cevdet, Abdullah: **İçtihad'ın İçtihadı: Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar,** Haz: Mustafa Gündüz, Ankara, Lotus Yayınları, 2008.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Tarihi,** İstanbul, Say Yayınları, 2009.

Cevizci, Ahmet: **Ortaçağ Felsefesi Tarihi,** Bursa, Asa Yayınları, 2001.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

Comte, Auguste **A General View of Pozitivism,** Trns: J. H. Bridges, London, George Routledge & Sons Limited, 1908

Comte, Auguste: **Catechism of Pozitivism,** Trns: Richard Congreve, London, Savil and Edwards Printers, 1858.

Comte, Auguste: **The Positive Philosophy,** New York, Published by Calvin Blanchard, 1858.

Comte, Auguste: **Pozitif Felsefeye Giriş,** Çev. Süleyman Sarı, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2003.

Comte, Auguste: **İslamiyet ve Pozitivizm,** Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Dergah Yayınları, 2008.

Comte, Auguste: **Pozitivim İlmihali,** Çev. Peyami Erman, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1952.

Çakır, Serpil: **Osmanlı Kadın Hareketi,** İstanbul, Metis Kadın Araştırmaları, 1994.

Çimen Kabaklı, Latife: **Türk Töresinde Kadın ve Aile,** İstanbul, IQ Sanat Yayıncılık, 2008.

Çubukçu, İbrahim Agah: **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri,** Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Darwin, Charles: **Origin of Species: By Means of Natural Selection or the Preservation of Favorued Races in the Struggle for Life,** London, John Murray Albemarle Street, 1859.

Davis, Fanny: **Osmanlı Hanımı,** Çev: Bahar Tırnakçı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.

D’Ohsson, M.: **18. yy Türkiyesinde Örf ve Adetler,** Çev: Yüksek Zerhan, tercüman 1001 Temel Eser, t.y.

Doğan, Atila: **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm,** İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Donovan, Josephine: **Feminist Theory: The İntellectual Traditions,** New York, The Continuum International, 2006.

Dreesen, Philipp ; Kumięga, Łukasz; Spieß, Constanze: **Mediendiskursanalyse: Diskurse – Dispositive – Medien – Macht,** Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012.

Düzdağ, m. Ertuğrul: **Şeyhülislam Ebussûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı,** İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972.

Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace: **Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi,** C. 1, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1982.

El-Bûtî, M. Said Ramazan: **Fıkhu’s-Siyre: Peygamberimiz (SAV)in Uygulamasıyla İslam,** Çev: Ali Nar, Orhan Aktepe, İstanbul, Gonca Yayınevi, 1986.

El-Saadavi, Nawal: **The Hidden Face of Eve,** London/New York, Zed Books Ltd., 1980.

Emre, Mehmed: **Büyük İslam Kadınları ve Hanım Sahabeler,** İstanbul, Erhan Yayın Dağıtım, 1994.

Ergin, Osman: **Türkiye Maarif Tarihi,** C. I, İstanbul, Eser Neşriyat, 1977.

Ergin, Osman: **Türkiye Maarif Tarihi,** C. II, İstanbul, Eser Neşriyat, 1977.

Ergin, Osman: **Türkiye Maarif Tarihi,** C. III, İstanbul, Eser Neşriyat, 1977.

Esenbel, Selçuk: **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı,** İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Fairclough, Norman: **Discours and Social Change,** Cambridge, Politiy Press, 1992.

Fairclough, Norman: **Analyzing Discourse; Textual Analysis for Social Research,** Routledge, London, 2003.

Feuerbach, Ludwig: **Gesammelte Werke: Das Wesen des Christentums,** Bea: Werner Schuffenhauer, Wolfgang Harich, Berlin, Akademie Verlag, 2006.

Foucault, Michel: **Kelimeler ve Şeyler,** çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, İmge Kitapevi, 2001.

Foucault, Michel: **Cinselliğin Tarihi,** çev: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.

Foucault, Michel: **İktidarın Gözü,** çev: Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Foucault, Michel: **Lectures on The Will to Know (1970-1971),** Tr: Gragam Burchell, London, Palgrave Macmillan, 2013.

Foucault, Michel: **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2,** çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Gerber, Haim: **State, Society and Law in İslam: Ottoman Law in Comparative Perspective,** Albany, State University of New York, 1994.

Giddens, Anthony: **Modernliğin Sonuçları,** İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010**.**

Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi,** İstanbul, Remzi Kitapevi, 1985.

Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem**, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

Gönenç, Aslı Yapar: **Türkiye'de ve Fransa'da Dergicilik ve Kadın Dergileri,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2006.

Gündüz, Mustafa: **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler,** Ankara, Lotus Yayınları, 2007.

Güren, Tevfik: **Resmî İstatistiklere Göre Osmanlı Toplum ve Ekonomisi,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Habib, İsmail: **Avrupa Edebiyatı ve Biz,** C:2, İstanbul, Güven Basımevi, 1941.

Halebî, İbrahim: **Mülteka Tercümesi,** Sad: Ahmet Davudoğlu, C: 1, İstanbul, Sağlam Kitapevi, 1983.

Halebî, İbrahim: **Mülteka Tercümesi,** Sad: Ahmet Davudoğlu, C: 2, İstanbul, Sağlam Kitapevi, 1983.

Hall, Stuart: **Essential Essays; Identity and Diaspora,** Vol: 2, Ed: David Morley, Duke Univercity Press Books, 2019.

Hançerlioğlu, Orhan: **Düşünce Tarihi,** İstanbul, Remzi Kitapevi, 2003.

Hanioğlu, M. Şükrü: **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,** İstanbul, Üçdal Neşriyat, t.y.

Hanioğlu, M. Şükrü: **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902),** İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.

Hanioğlu, M. Şükrü: **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih,** İstanbul, Bağlam Yayınları, 2009.

Héritier, Françoise vd.: **Kadınların En Güzel Tarihi,** Çev: Yonca Aşcı Dalar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

İbn-i Kesîr: **Hadislerle Kuran-ı Kerim Tefsiri,** Çev: Bekir Karlıağa, Bederttin Çetiner, C: 12, Çağrı Yayınları, 1992.

İlengiz, Çiçek: **Genç Kadın 1919 Ocak-Mayıs (Yeni Harflerle),** İstanbul, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Yıl Özel Yayını, 2010.

Janet, Paul; Séailles, Gabriel: **A History of the Problems of Philosophy,** Vol:2, London, Macmillan and Co., 1902.

Jäger, Margarete; Jäger, Siegfried : **Deutungskämpfe: Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse,** Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007.

Kafesoğlu, İbrahim: **Türk-İslam Sentezi,** İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2008.

Kalın, İbrahim: **Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016.

Kara, İsmail: **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.

Kara, İsmail: **Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye,** Dergah Yayınları, İstanbul, 2002.

Karakışla, Yavuz Selim: **Osmanlı Kadın Telefon Memureleri (1913-1923),** İstanbul, Akıl-Fikir Yayınları, 2014.

Karal, Enver Ziya: **Osmanlı Tarihi, C. 6,** Ankara, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2007.

Karal, Enver Ziya: **Osmanlı Tarihi, C. 7,** Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Karal, Enver Ziya: **Osmanlı Tarihi, C. 7,** Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Karal, Enver Ziya: **Tanzimat-ı Hayriye Devri,** İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1999.

Karaman, Hayrettin; Bardakoğlu, Ali; Apaydın, H. Yunus: **İlmihal : İslam ve toplum.** haz. Hüseyin Algül, H. Yunus Apaydın, Ali Bardakoğlu, İbrahim Kafi Dönmez, Mehmet Erkal, Ömer Faruk Harman, Ahmet Saim Kılavuz, Süleyman Uludağ, İrfan Yücel, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999. 2.

Karpat, Kemal H.: **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma,** Çev: Dilek Özdemir, İstanbul, İmge Kitapevi, 2006.

Karpat, Kemal H.: **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2009.

Karpat, Kemal H: **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2009.

Kaşıkçı, Osman: **İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle,** İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.

Keeble, N. H.: **The Cultural Identity of Seventeenth-century Woman,** London and New York, Routledge, 1994.

Koçu, Reşad Ekrem: **Tarihimizde Garip Vakalar,** İstanbul, Doğan Kitap, 2003.

Kodaman, Bayram: **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi,** Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Koloğlu, Orhan: **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi,** İstanbul, Pozitif Yayınları, 2015.

Koloğlu, Orhan: **Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri ve Araçları,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2010.

Koloğlu, Orhan: **Osmanlı Dönemi Basınının İçeriği,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2010.

Koloğlu, Orhan: **Osmanlı'da Kamuoyu,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, 2010.

Korlaelçi, Murtaza: **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,** İstanbul, İnsan Yayınları, 1986.

Kuran, Ahmet Bedevi: **Osmanlı İmparatorluğunda İnklap Hareketleri ve Milli Mücadele,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

Kuran, Ahmet Bedevi: **İnklap Tarihimiz ve Jön Türkler,** İstanbul, Tan Matbaası, 1945.

Kurnaz, Şefika: **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını: 1839-1923,** Ankara, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.

Laguerre, Odette: **Feminizm: Âlem-i Nisvân,** Çev. Baha Tevfik, Sdl. Haz. Kemal Bakır, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitapevi Yayınları, 2015.

Lange, Frederick Albert: **The History of Materialism,** London, Routledge & K. Paul, 1925.

Magee, Bryen: **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi,** Çev: Ahmet Cevzici, İstanbul, Paardigma Yayınları, 2001.

Mardin, Şerif: **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908,** İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.

Mardin, Şerif: **Türk Modernleşmesi,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

Mardin Şerif: **Türkiye'de Toplum ve Siyaset,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

Marshall, Gordon: **Sosyoloji Sözlüğü,** Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Meriç, Cemil: **Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.

Meriç, Cemil: **Jurnal: I,** İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Montagu, Lady Mary Worthley: **The Turkish Embassy Letters,** İnt: Anita Desai, London, Virage Book, 1994.

Müteferrika, İbrahim: **Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller**, sdl: Ömer Okutan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Nalcıoğlu, Belkıs Ulusoy: **Osmanlı'da Muhalif Basının Doğuşu 1828-1878,** İstanbul, Yeditepe Yayınları, 2013.

Neuman, W. Lawrence: W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I,** Ankara, Yayınodası Yayınları, 2014.

Oakley, Ann: **Sex, Gender and Society,** Hants, Gowee Publishing Company Limited, 1985.

Okay, M. Orhan: **Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti,** İstanbul, Hareket Yayınları, 1969.

Ortaylı, İlber: **Batılılaşma Yolunda,** İstanbul, Merkez Kitaplar, 2007.

Özyılmaz, Ömer: **Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları,** Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Peirce, Leslie P.: **Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar,** Çev: Ayşe Berktay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Perrot, Georges Duby Michelle: **Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği,** C: 2, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

Perrot, Georges Duby Michelle: **Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları,** C: 3, Çev: Ahmet Fethi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

Perrot, Georges Duby Michelle: **Kadınların Tarihi: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı,** C: 4, Çev: Ahmet Fethi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

Plehanov, G.V.: **Materyalizm Üzerine Üç Deneme,** İstanbul, Kaynak Yayınları, 1987.

Ramsaur, Ernest E.: **Jön Türkler: 1908 İhtilalinin Doğuşu,** İstanbul, Pınar Yayınları, 2011.

Russ, Jacqueline v.d.: **Felsefe Tarihi, "Aklın Zaferi",** C.3, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, İltişim Yayıncılık, 2012.

Russel, Bertrand: **History of Western Philosophy,** London, Routladge, 1996.

Rutherford, Jonathan: "Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları", **Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık,** Çev: İrem Sağlamer, İstanbul Sarmal Yayınevi, 1998.

Safa, Peyami: **Türk İnklabına Bakışlar,** Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2010.

Sahakian, William S.: **Felsefe Tarihi,** İstanbul, İdea Yayınevi, 1995.

Skirbekk, Gunnar; Gilje, Nils: **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,** Çev: Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yayınları, 2014.

Stroller, Robert J.: **Sex and Gender,** London, Karnac Books Limited, 1984.

Tanpınar, Ahmet Hamdi: **XIX. Asır Türk edebiyatı Tarihi,** İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Taşkıran, Tezer: **Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları,** Başbakanlık Ankara, Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyetin 50. Yıldönümü yay., 1973.

Taşköprüzade, Ahmet Efendi: **Mevzuat-ul Ulûm,** sdl: Dr. Mümin Çevik, Cilt:1-2, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1975.

Timur, Taner: **Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi,** Ankara, Turhan Kitapevi,1979 .

Toprak, Zafer: **Türkiye'de Yeni Hayat: İnklap ve Travma 1908-1928,** İstanbul Doğan Kitap, 2017.

Topuz Hıfzı: **100 Soruda Türk Basın Tarihi,** İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1973.

Tuksal, Hidayet Şefkatli: **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümü,** Ankara, Otto Yayınları, 2012.

Tunalı, İsmail: **Felsefeye Giriş,** İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 2009.

Türkdoğan, Orhan: **Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2008.

Türköne, Mualla: **Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü,** Ankara, Ark Yayınevi, 1995.

Thilly, Frank: **Çağdaş Felsefe,** İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2002.

Ubicini, J. H. A.: **1855'de Türkiye II,** Çev: Ayda Düz, İstanbul, Tercüma Gazetesi Yayınları, 1977.

Ubicini, J. H. A.: **Osmanlı'da Modernleşme Sancısı,** Çev: Cemal Aydın, İstanbul, Timaş Yayınları, 1998.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı,** Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Wadûd-Muhsin, Amina: **Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective,** Oxford, Oxford University Press, 1999.

Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi,** Çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul, Devlet Basımevi, 1938.

Yakuboğlu, Kenan: **Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi,** İstanbul, Gökkubbe Yayınları, 2006.

Yalman, Ahmet Emin: **Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim-1:1888-1922,** İstanbul, Pera Turizm ve Ticaret A.ş. Yayınları, 1997.

Yavuz, Hilmi: **Türkiye'nin Zihin Haritası,** İstanbul, Timaş Yayınları, 2008.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi: **Hak Dini Kur'an Dili,** C. 6, Azim Dağıtım, t.y.

Y.y.: **İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521),** Haz. Bilgin Aydın, Ekrem Tak ; Proje Yönetmeni M. Akif Aydın ; Ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

Y.y.: **İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (H. 1090 - 1091 / M. 1679 - 1680).** Haz: Fuat Recep, Hüseyin Kılıç, Rasim Erol, Sabri Atay, Salih Kahriman, Yılmaz Karaca ; Arapça metin Mehmet Akman ; kontrol eden Fikret Sarıcaoğlu ; proje yönetmeni M. Akif Aydın ; ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Zihnioğlu, Yaprak: **Kadınsız İnklap,** İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Kuran-ı Kerim, Çev: Elmalılı Hamdi Yazır, Sad: Mustafa Özel, Ankara, Vera Yayınları, 2008.

MAKALELER

Akbayar, Nuri: "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Çeviri", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:2, 1985, ss 447-451.

Akşin, Sina: "Düşünce ve Bilim Tarihi (1839-1908)", **Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti (1600-1908),** İstanbul, Cem Yayınevi, 1988. ss 321-344.

Akün, Ömer Faruk: "Hoca Tahsin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C. 18, 1998, ss 198-206.

Akünal, Dündar: "İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünun", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, ss. 117-118.

Altındal, Meral: "Şeyhülislam Abdurrahman Nesib Efendi'nin Tesettüre Dair Beyannamesi", **Toplumsal Tarih Dergisi,** C. 15, Sy. 87, Mart 2001, s. 24.

Apaydın, H. Yunus: "İctihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 21, 2000, ss. 432-445.

Apaydın, H. Yunus: "Re'y", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C. 35, 2008, ss. 37-40.

Aydın, Mehmet Akif: "Kadın", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 24, 2001, ss. 86-94.

Aynizade, Hasan Tahsin: “Yirminci Asırda Mesele-i İktisâdiye-4”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 10, 1 Teşrinievvel 1325, ss. 190-208.

Barones Von Rosen: “Barones Von Rosen’in Mektubu”, **İctihad,** İstanbul, n:29, 15 Ağustos 1327, s. 812.

Bayhan, Vehbi: “Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet”, **Doğu Batı Dergisi,** Sy.: 63, 2012-13, ss. 147-164.

Bekir Fahri: “Tenkîd: Seviye Tâlib”, **Piyano Mecmuası,** N. 6, 13 Eylül 1326, ss. 59-60.

Berktay, Fatmagül: “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce,** C: 3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, ss.275-285.

Berktay, Fatmagül: “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce,** C: 1, İstanbul, İletişim Yayınları,2009, ss. 348-360.

Berktay, Fatmagül: “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye”, **Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları No: 7,** 2004, ss. 1-30. https://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/berktay_std_7.pdf

Beydilli, Kemal: “Müteferrika ve Osmanlı Matbaası. 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat”, Toplumsal Tarih,128, Ağustos, 2004, s. 44-52.

Binark, İsmet: "Türkiye'ye Matbaanın Geç Girişimin Sebepleri", **Yeni Türkiye Dergisi,** 12, Ankara, ss. 1599-1612.

Bozkurt, Nebi: "Peçe", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 34, 2007, ss. 210-212.

Caborn, Joannah: "On the Methodology of Dispositive Analysis", **Critical Approaches to Discourse Analysis Across Disciplines,** 1 (1) 2007, pp. 112-123.

Canbeyli, Reşit: "Darwincilik: Bir Kuramın Evrimi", **Darwin Kuramı: Seçme Yazılar-Eleştiriler,** Çev: Cem Taylan, İstanbul, Pan Kitap, 2000, ss. 7-28.

Celâl, Musahipzade: "İstanbul'da Giyim Kuşam", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C: 2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss. 564-565.

Cevdet, Abdullah: "Hemşerilerime", **İctihad,** Kahire, n: 8 , Temmuz-Ağustos 1908, ss. 309-312.

Cevdet, Abdullah: "İcmâl-i Mukadderât-ı Nisa", **İctihad,** Kahire, n: 9, Mart 1909, ss. 329-330.

Cevdet, Abdullah: "Cihan-ı İslam'a Dair", **İctihad,** İstanbul, n: 26, 1 Temmuz 1327, ss. 761- 769.

Cevdet, Abdullah: "Kadınlarda Gaye-i Hayat", **İctihad,** İstanbul, n: 28, 10 Ağustos 1327, ss. 796-798.

Cevdet, Abdullah: “Dördüncü Sene-i Devamiye”, **İctihad,** İstanbul, n: 50, 16 Kanunisani 1328, s.1143.

Cevdet, Abdullah: “Henry Thomas Buckle”, **İctihad,** Cenevre, n: 10, 13 Mart 1906, ss. 935-936.

Coşkun, Vildan S.: “Toderini, Gian Battista”, **Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi,** C. 41, 2012, ss. 208-209.

Çağman, Filiz: “Selçuklu ve Osmanlı Dönemleri”**, Çağlarboyu Anadolu’da Kadın,** İstanbul, T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 1994, ss. 42-46.

Çakır, Serpil: “Kadınlığın İlk Tarihi Şikayeti: Beyaz Konferanslar”, **Tarih-Toplum Dergisi,** c. 39, Sy.: 231, Mart 2003, ss. 40-47.

Çubukçu, İbrahim Agah: "Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 31 / 1, Nisan 1990, ss. 137-146.

Dinç, Güven: “Şer’iyye Sicillerine Göre XIX. Yüzyıl Ortalarında Antalya’da Ailenin Sosyo-Ekonomik Durumu”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM,** Sy. 17, Ocak 2005, ss. 1-19.

Dengler, İan C.: “Türkish Women in the Ottoman Empire”, **Women in the Muslim World** / edited by Lois Beck, Nikki Keddie . 4th ed. Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 229-244.

Demirtaş, H. Andaç: “Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar”, **İletişim: Araştırmaları,** 1 (1), 2003, ss. 124-130.

Doğan, İsmail: “Münif Mehmed Paşa”, **İslam Ansiklopedisi,** C: 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, ss. 9-12.

Doktor Nuri Bekir: “İlim ve Fen: Gişâ-i Bekâret”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 4, 16 Nisan 1328, ss. 58-59.

Durmuş, Büşra Tosun: “Matbaa Teknolojisinin Osmanlı Devletine Giriş Koşulları ve Tartışmalar”, **Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi,** Sy: 5 (2), 2017, ss. 950-968.

Efendioğlu, Mehmed: “Müdrec”, **Türkiye Dİyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 31, 2006, ss. 474-475.

Ertop, Konur: “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Dil Sadeleşmesi”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:2, 1985, ss. 333-340.

Esin, Emel: “Annem Muharrir Müfide Ferid Tek (My Mother, M. Ferid Tek, The Writer)”, **Türk Soroptimisti; In Memoriam Müfide Ferid Tek,** İstanbul, Çeltüt Matbaacılık, 1972, ss. 14-19.

Fairclough, Norman; Wodak, Ruth: “Critical Discours”, **Discours Studies: A Multidisciplinary Introduction,** ed. Teun Van Dijk, London, Sage Publication, 1997, pp. 258-284.

Gille, Anette Silvia: “Von der Diskurs- zur Dispositivanalyse: Die Konstruktion von sex, gender und desire in Angeboten des Reality-TV“, **Mediendiskursanalyse: Diskurse – Dispositive – Medien – Macht,** Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012, ss. 169-187.

Göçek, Fatma Müge; Baer, Marc David: “18. Yüzyıl Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları”, **Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları,** Ed: Madeline C. Zilfi, Çev: Necmiye Alpay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, ss. 47-62.

Göle, Nilüfer: “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, **Doğu-Batı Dergisi,** Sayı: 2, 2004, s. 65-74.

Göle, Nilüfer: “Batı-Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?”, **Sosyal bilimleri Yeniden Düşünmek,** İstanbul, Metis Yayınları, 2001, ss. 310-320.

Gunergun, Feza: “Science in the Ottoman World”, **İmperialism and Science: Social Impact and Interaction,** California, ABC-CLIO, 2006, pp. 71-118.

Gürtuna, Sevgi: “Osmanlı Kadınının Giyim Kuşamı”, **Osmanlı Ansiklopesidi,** C: 9, Ankara Yeni Türkiye Yayınları, 1999, ss. 190-203.

Güzel, Şehmuz: "Tanzimat'tan Cumhuriyete Toplumsal Değişme ve Kadın", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C.III-IV, ss. 858- 864.

Hançelioğlu, Orhan: “Olguculuk”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar,** Cilt:4 , İstanbul, Remzi Kitapevi, 1978.

Hançelioğlu, Orhan: “Özdekçilik”, **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar,** Cilt:5 , İstanbul, Remzi Kitapevi, 1978. ss. 59-69.

Hanioğlu, M. Şükrü: “Erken Cumhuriyet İdeolojisi ve Vülgermateryalizm (2)”, **https://www.timeturk.com/tr/makale/m-sukru-hanioglu/erken-cumhuriyet-ideolojisi-ve-vulgermateryalizm-2.html,** 23 Kasım 2008.

Hanioğlu, M. Şükrü: “Erken Cumhuriyet İdeolojisi ve Vülgermateryalizm (1)”, **https://www.timeturk.com/tr/makale/m-sukru-hanioglu/erken-cumhuriyet-ideolojisi-ve-vulgermateryalizm-1.html,** 22 Kasım 2008.

Hanioğlu, M. Şükrü: “Anlaşılamayan Adam”, **Sabah Gazetesi,** 27 Aralık 2015. https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/12/27/anlasilamayan-adam

Has, Şükrü Selim: “Mülteka’ı-ebhur”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C. 31, 2006, ss. 549-552.

Hasan Hüsni: “Hasbihal”, **Piyano Mecmuası,** N. 3, 23 Ağustos 1326, ss. 28-29.

Işın, Ekrem: “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:2, 1985. ss. 352-362.

Işın, Ekrem: “Osmanlı Materyalizmi”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:2, 1985. s. 363-370.

İhsanoğlu, Ekmeleddin: “Cem’iyyet-i İlmiyye-i Osmaniyye”, **İslam Ansiklopedisi,** C: 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, ss. 333-334.

İnalcık, Halil: “II. Meşrutiyet: Anayasa Rejimi Geliyor, Cumhuriyet Yolu Açılıyor”, **Doğu-Batı Dergisi,** Sayı: 45, ss. 11-18.

İpşirli, Mehmed: “Sun’ullah Efendi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 37, 2009, ss. 530-532.

İsmail Hami: “Kadınlara Aid: İlk Sözler”, **Piyano Mecmuası,** N. 1, 10 Ağustos 1326, ss. 3-4.

İsmail Hami: “Kadınlara Aid: Bir Mukayese”, **Piyano Mecmuası,** N. 2, 16 Ağustos 1326, s. 12.

Jäger, Siegfried: “Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs und Dispositivanalyse”, **Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse,** ed. Keller R., Hirseland A., Schneider W., Viehöver W.Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, ss. 81-112.

Jösetu: “İran Kadınları”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 6, 14 Mayıs 1328, ss. 84, 99.

Kabakcı, Enes: “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza’nın ‘Pozitivizm’i”, **Sosyoloji Dergisi,** 3. Dizin, Sayı: 28, 2014/1, ss. 27-58.

Kabakcı, Enes: "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi," **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi - TALİD**, Cilt: 6, Sy: 11, 2008, ss. 41-60.

Kahraman, Alim: “Şinasi”, **İslam Ansiklopedisi,** C. 39, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, ss. 166-169.

Kâmi, Hüseyin: “Kadınlığın Mevkii”, **Yirminci Asırda Zekâ,** N. 1, 5 Mart 1328, ss. 7-8.

Kâmi, Hüseyin: “İctimaiyyât: Beyannâme-i Meşîhatpenâhı Münâsebetiyle”, **Yirminci Asırda ZekâMecmuası,** N. 2, 18 Mart 1328, ss. 23-24.

Kâmi, Hüseyin: “Cevabımız: Kadınların Mevkii”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 6, 14 Mayıs 1328, ss. 91-92.

Karabulut, Umut; Doğan, Sema: “İstanbul Semalarında Uçan İlk Türk Kadını: Belkıs Şevket Hanım”, **Belgi Dergisi,** sy. 10, Yaz 2015/II, ss. 1393-1401.

Karaman, Deniz: “Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Liberalizm,** C. 7, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss. 84-102.

Karaman, Hayrettin: “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, **Journal of Islamic Research,** vol: 1, No: 4, 1997, ss. 271-278.

Kaynardağ, Arslan: “Hilmi Ziya Ülken’in Düşünce Tarihi ile İlgili Çalışmaları”, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi,** İstanbul, Ülken Yayınları, 1992, ss. 7-14.

Kazanlı Fatih Emirhan: "Tatar Kızı", **İctihad,** İstanbul, n: 42, 1 Mart 1328, ss. 1017- 1023.

Keskin, Ferda: "Michel Foucault", **İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4,** çev: Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, ss. 7-10.

Keskin, Ferda: "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2,** çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 11-24.

Kılıçbay, Mehmet Ali: "Osmanlı Aydını", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, ss. 55-60.

Kılıçzade, Hakkı: Kılıçzade Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", **İctihad,** no: 56, Şubat 1328, ss. 1226-1228.

Kılıçzade, Hakkı: Kılıçzade Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", **İctihad,** no: 57, Mart 1328, ss. 1261-1264.

Kırkpınar, Leyla: "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler,** Ed: Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, ss.13-28.

Kocabaşoğlu, Uygur: "Amerikan Okulları", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C:2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss. 495-500.

Koçak, Cemil: "Tanzimat'tan Sonra Özel ve Yabancı Okullar", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C:2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, ss.485- 494.

Köse, Metin Ziya: “Mekteb-i Osmanî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: Ek-2, 2016, ss. 243-244.

Kutluer, İlhan: “Batılılaşma: Felsefi Düşünce”, **İslam Ansiklopedisi, C: 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,** 1992, ss. 158-162.

Lâlî: “Kadın”, **İctihad,** İstanbul, n: 36, 1 Kanunievvel 1327, ss. 920-923.

Mardin, Şerif: “Tanzimat ve Aydınlar”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, ss. 46-54.

Münir Nafi, Margret: “Moda”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 3, 2 Nisan 1328, s. 46.

Martı, Huriye: “et-Tarîkatü’l-Muhammediyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 40, 2011, s. 106-108.

Mefharet: “Ayna Karşısında”, **Piyano Mecmuası,** N. 3, 23 Ağustos 1326, s. 23.

Mermutlu, Bedri: “Miftah-ül Fünun’un Mütercimi Meselesi”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,** Yıl: 4, Sayı: 4, 2003/1, ss. 53-60.

Meyer, Micheal: “Between theory, method, and politics: positioning of the approaches to CDA”, **Methods of Critical Discourse Analysis,** Ed. By: Ruth Wodak and Micheal Meyer,London, Sage Publication, 2001, pp. 14-31.

Moore, Wilbert E.: " İşlevselcilik", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,** Der: Tom Bottomore-Robert Nisbet, Çev.:Şirin Tekeli, Ayraç Yay., 2. Baskı, Ankara 1997, ss. 364-365.

Moses, Claire G.: "Saint-Simonian Men/Saint Simonian Women, The Transformation of Feminist Thought in 1980's France", **The Journal of Modern History,** Vol. 54, No. 2, 1982, The University of Chicago Press, pp. 240-267.

Muallim Doktor Asaf: "Acı bir Hakikat", **İctihad,** Kahire, n: 9, Mart 1909, ss. 331-332.

Müfide Ferid Bey: "Müfide Ferid Bey'in Nutku", **İctihad Mecmuası,** Kahire, n: 8 (20), Temmuz-Ağustos 1908, ss. 290-291.

Nafi, Asaf: "Ahmed Şuayb", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N: 23, Teşrin-i Sani 1326, ss. 1012-1023.

Narski, I. S.: "Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", **Pozitivizm,** Çev. Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2012, ss. 18-147. https://play.google.com/books/reader?id=P7tVAwAAQBAJ&printsec=frontcover&pg=GBS.PT134.w.3.0.22

Nebil, Ahmed: "Ben Güzelim", **Piyano Mecmuası,** N. 3, 23 Ağustos 1326, ss. 30-32.

Nebil, Ahmed: "Edebiyatçılık: Neşriyat", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 3, 2 Nisan 1328, ss. 38-39, 42.

Nefi', Asaf: "Mücadele-i Hayatiye ve Tekâmül-ü Cemiyet", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 8, 1 Ağustos 1325, ss. 455-480.

Niyazi, Saime: "İctimâiyyât: Kadınların Mevkiî", **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 6, 14 Mayıs 1328, s.s 90-91.

Nuhoğlu, Hidayet: "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mülahazalar", **Yeni Türkiye Dergisi,** Sayı: 7, 1999, ss. 221-229.

Nuri, Bedi': "Tahavvülât-ı Fikriye", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 11-23, 1 Teşrinisani 1326, ss. 1034-1051.

Nuri, Bedi': "Teksîr-i Nüfus Meselesi", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 6-9/18-21, Haziran-Eylül 1327, ss. 758- 766.

Odabaş, Uğur Köksal: " Rıza Tevfik ve Felsefesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 40 / 1, Aralık 1999, ss.499-509.

Okay, M. Orhan: "Ahmed Mithat Efendi", **İslam Ansiklopedisi,** C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 100-103.

Okay, M. Orhan: "Beşir Fuad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 6, 1992, ss. 5-6.

Ortaylı, İlber: "Batılılaşma Sorunu", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, ss. 134-138.

Ortaylı, İlber: "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", **Sosyo Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi,** Ankara, 1992, ss. 456-467.

Öner, Necati: "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi,** I-IV, 1956, ss. 100-135.

Özaydın, Abdülkerim: "Karahanlılar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 24, 200, ss. 404-412.

Özel, İsmet: "Tanzimat'ın Getirdiği 'Aydın'", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:1, 1985, ss. 61-66.

Piyano İdârehânesi: "Piyano Risalesi ve Karîlerine", **Piyano Mecmuası,** N. 18, ss. 220.

Polat, Nazım H.: "İctihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C:21, 2000, ss. 446-448.

Purevu, Marsell: "Günahtan Sonra", Çv. Mesut Kami, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 16, 1 Teşrinievvel 1328, ss. 279-283.

Renan, Ernest: "Terbiye-i Ahali", Çev: Abdullah Cevdet, **İçtihad,** N. 37, İstanbul, İçtihad Matbaası, 15 Kanun-u evvel 1327, ss. 935-936.

Salih, Halide; Zeki, Salih: "Auguste Comte", **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 2, 15 Kanunusani 1324, ss. 163-197.

Sezer, Baykan: “Türk Sosyologları ve Eserleri”, **Sosyoloji Dergisi,** 3. Dizi, sayı: 1, 1989, ss. 1-96.

Sözen, Edibe: “Sosyal Kimlik Kavramı’nın Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Bir İncelemesi”, **Istanbul Journal of Sociological Studies,** 2011, ss. 93-108.

Şehabeddin Hüseyin: “Yeni İzdivaçlar”, **Piyano Mecmuası,** N. 12, 8 Teşrinisani 1326, ss. 147.

Şenel, Cahid: “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,** C: 9, Sayı: 17, 2011, ss. 433-488.

Şenel, Cahid: “Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete Kadar Süreli Yayınlar Üzerinden Bir Araştırma”, **Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,** Sayı: 35, 2017, s. 151-202.

Şişman, Nazife: “Tarihin ve Tahririn Öznesi Olarak Fatma Aliye”, **Babasının Kızı: 70. Ölüm Yıldönümünde Fatma Aliye Hanım,** İstanbul, BİSAV Yayınları, 2008, ss. 25-34.

Şuayb, Ahmet; Cavit, Mehmet; Tevfik, Rıza: “Mukaddime ve Program”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası,** N: 1, İstanbul, 15 Kanunievvel 1324, ss. 1-15.

Şuayb, Ahmed: “Hürriyet-i Mezhebiye”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N: 2, 15 Kanunisani 1324, ss. 147-162.

Şuayb, Ahmed: “Avâmil-i İctimâiye-3”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 7, 1 Temmuz 1325, ss. 289- 321.

Şuayb, Ahmed: “Rusya-3”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 2-14, Şubat 1325, ss.146-173.

Tekeli, İlhan: “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul, İletişim Yayınları, C:2, 1985, ss. 456-475.

Tevfik, Baha: “Biraz Feminizm: İki Yüzlü Ahlak”, **Piyano Mecmuası,** N. 3, 23 Ağustos 1326, s. 21-22.

Tevfik, Baha: “Birkaç Söz”, **Feslefe Mecmuası,** N. 1, 1329, s. 1.

Tevfik,Fikri: “Fantezi: Telefonun Hizmet ve Mazarratları”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 14, 2 Eylül 1328, ss. 251-254.

Tevfik, Rıza: “Nüfus Meselesi ve Ehemiyet-i Siyâsiye ve İctimâiye”, **Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 1, 15 Kanunuevvel 1324, s.s 34-53.

Tevfik, Rıza: “Ahlakın Nüfusa Tesiri”,**Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmusası,** N. 2, 28 Ocak 1909- 15 Kanunisani 1324, ss. 233- 248.

Tezcan, Hülya: “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Yüzyılda Kadın Kıyafetlerinde Batılılaşma,” **Sanat Dünyası,** Sy: 37, 1988, ss.44-51.

Toprak, Zafer: “Fikir Dergiciliğinin Yüzyılı”, **Türkiye’de Dergiler, Ansiklopediler (1849-1983),** İstanbul, İstanbul, Gelişim Yayınları, 1998, ss. 13-54.

Toprak, Zafer: “İkinci Meşrutiyette Fikir Dergileri”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C:1, İletişim Yayınları, 1985, ss. 126-132.

Toprak, Zafer: “Mütareke Döneminde İstanbul”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,** Ed. İ. Tekeli, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, C. 3, 1994, ss. 19-23.

Toprak, Zafer: “II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm”, **Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi,** C. 1, Ankara, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 228-237.

Turan, Namık Sinan: “Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar”, **Kadın Araştırmaları Dergisi,** 2013/1, Sy. 12, ss. 103-138.

Türkoğlu, Sabahaddin: “Çarşaf”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 8, 1993, ss. 231-232.

Uçman, Abdullah: “BahâTevfik”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** C: 4, 1991, ss. 452-453.

Ülken, Hilmi Ziya: “Tanzimattan Sonra Fikir Hereketleri”, **Tanzimat II,** İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, ss. 757-775.

Van Os, Nicole A.N.M.: “Osmanlı Müslümanlarında Feminizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce,** C: 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, ss.335-347.

Wodak, Ruth: “What CDA is About”, **Methods of Critical Discourse Analysis,** Ed. By: Ruth Wodak and Micheal Meyer,London, Sage Publication, 2001, pp. 1-13.

Yılmaz, Ayşegül: “Ulûl-Furû’ Etkileşimine Son Dönemden Bir Örnek: Masûrîzâde Saîd ve Cevâz Meselesi” **Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. 3, Yıl: 3, Sy: 6, Güz 2015, ss. 100-129.

Yurdaydın, Hüseyin G.: “Düşünce ve Bilim Tarihi”, **Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti (1600-1908),** İstanbul, Cem Yayınevi, 1988, ss. 275-344.

Y.y.: “Âzâde-i Nisvân”, **İctihad,** Kahire, n: 8, Temmuz-Ağustos 1908, s. 314-315.

Y.y.: “Fransa’da Faâliyet-i Nisvân”, **İctihad,** İstanbul, Haziran 1327, N: 24, s.s 744.

Y.y.: “Herriet Beecher Stowe”, **İctihad,** İstanbul, 15 Haziran 1327, N: 25, s. 747.

Y.y.: “Feminizm”, **İctihad,** İstanbul, N: 26, 1 Temmuz 1327, s. 775.

Y.y.: “Tesettür Meselesi”, **İctihad,** İstanbul, Ns: 29, 15 Ağustos 1327, s. 809-811.

Y.y.: “Gülcemal Vapuru Hadisesi”, **İctihad,** İstanbul, N: 29, 15 Ağustos 1327, ss. 811-812.

Y.y.: “Gülcemal Vakıasını Teyid”, **İctihad,** İstanbul, N:29, 15 Ağustos 1327, s. 822.

Y.y.; “Tercüman”, **İctihad,** İstanbul, N:29, 15 Ağustos 1327, s. 813.

Y.y., “Programımız”, **Piyanı Mecmuası,** N: 3, 23 Ağustos 1326, s.y.

Y.y., “İhtar-ı Mahsûs”, **Piyano Mecmuası,** N: 16, 29 Teşrinisani 1325, s. 196.

Y.y.: “Kârîlerimize”, **Piyano Mecmuası,** N: 13, 8 Teşrinisani 1326, s. 148.

Y.y.: “Kadınların Vefasızlığı”, **Piyano Mecmuası,** N: 21, t.y., s. 275.

Y.y.: “Bir Mektub”, **Yirminci Asırda ZekâMecmuası,** N. 3, 2 Nisan 1328, s. 35.

Y.y.: “Hayat, Aşk ve Kadın”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 4, 16 Nisan 1328, s. 63.

Y.y.: “Kadın Polisler”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 12, 2 Ağustos 1328, s.y.

Y.y.: “Tiyatro: Sahne ve Musiki”, **Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası,** N. 14, s. 246.

TEZLER

Kaya, Erhan: “Yirminci Asırda Zekâ Dergisi (1328-1330/1912-1914) İnceleme ve Seçilmiş Metinler”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2008.

Tutkun, Semiramis: “İctihad Mecmuası (1-100. Sayılar): İnceleme ve Seçilmiş Metinler”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı, 1988.

Tüfekçioğlu, Hayati: “Sosyolojik Açıdan Gazete ve Osmanlı Gazeteciliğinin Temellendirilmesi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi,** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji, **Bölümü,** 1993.

ÖZGEÇMİŞ

Büşra Tosun DURMUŞ

1979 doğumlu olup, ilkokulu Fatih Yavuz Selim İlköğretim okulunda, orta okulu Küçükköy İ.H.L., liseyi Eyüp İ.H.L.'de tamamladı. 1996'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nü kazandı. Bu dönemde haftalık Yörünge ve aylık Sena dergilerinde aktif görev aldı. 1998'de ara verdiği lisans eğitimine, 2012 yılı affından faydalanarak döndü ve 2013'te lisansını tamamladı. 2000 ila 2006 yılları arasında Almanya'nın Konstanz şehrinde ikamet ettiği süre içerisinde Almanca dil eğitimi aldı.

2012'de İstanbul Üniversitesi'nin Berlin Belediyesi ile birlikte yürüttüğü Berlin-İstanbul projesinin planlama aşamasında yer aldı. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. Prof. Dr. Belkıs Ulusoy NALCIOĞLU danışmanlığında hazırladığı "Terakki Gazetesinde Yerinden Yönetim Fikrinin Ele Alınışı (1906-1907)" başlıklı tezini 2016 yılında tamamladı. Aynı yıl yine İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda doktora programına dahil oldu.

GLOBERA (Global Educational Research Association) kurucu üyeleri arasında yer almaktadır. 2012 ile 2016 yılları arasında, internet ortamında www.dunyabizim.com, www.haberayna.com sitelerinde, 2017-2018 yılları arasında ise Bilimevi Kadın dergisinde aktif köşe yazarlığı yaptı. Halen Osmanlıca transliterasyon/sadeleştirme çalışmaları ile kitap çevirileri yapmaktadır. Evli ve iki kız çocuk annesidir.